

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DE DROIT

La Résistance à l'Oppression
ET LE
DROIT
A
L'INSURRECTION

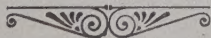
THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le 10 Juin 1933, à 2 heures

PAR

GRIGORE GEAMANU

PRÉSIDENT : M. Gilbert GIDEL, Professeur.
SUFFRAGANTS : M. A. MESTRE, Professeur.
M. J. BARTHELEMY, Professeur.



PARIS
LES ÉDITIONS DOMAT-MONCHRESTIEN
F. LOVITON & Cie
160, RUE SAINT-JACQUES
—
1933





Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547516_0045

La Résistance à l'Oppression
et le
DROIT
A
L'INSURRECTION

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

La Résistance à l'Oppression
ET LE
DROIT
A
L'INSURRECTION

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le 10 Juin 1933, à 2 heures

PAR

GRIGORE GEAMANU

PRÉSIDENT : M. Gilbert GIDEL, Professeur.
SUFFRAGANTS : M. A. MESTRE, Professeur.
M. J. BARTHELEMY, Professeur.



PARIS
LES ÉDITIONS DOMAT-MONCHRESTIEN
F. LOVITON & Cie
160, RUE SAINT-JACQUES
—
1933



INTRODUCTION

L'idée de révolution, autour de laquelle on se dispute tant, se prête, par sa complexité, à une riche multiplicité d'acceptions. Conçue sous des aspects différents, suivant les temps et les milieux sociaux, il lui arrive d'emprunter des sens variés et même contradictoires. Ainsi, pour le grand public, elle évoque l'image de barricades, de guillotines et de sanglantes bagarres ; d'autres au contraire, lui enlevant toute trace de violence, lui donnent le sens d'une transformation sociale pacifique et à peine sensible pour les contemporains (1). Des recherches dans le domaine de la littérature politique, mènent aux mêmes résultats d'imprécision. Les uns, s'inspirant des sciences biologiques, la considèrent comme une sorte de « mutation » organique ; d'autres n'y voient qu'un cas de la psychologie des foules ; enfin pour les juristes elle constitue une rupture de légalité.

Malgré la diversité d'acceptions, on a pu dégager de cet embrouillement trois séries de définitions qui s'attachent les unes à la rapidité des transformations, les autres au mode de manifestation, et enfin une troisième qui s'oriente d'après le résultat obtenu. Il nous semble utile, à la recherche d'une synthèse moins déconcertante, d'examiner à part chaque série de définitions.

(1) Kautsky, *La Révolution sociale*, Paris, 1912, p. 14.

I. *Evolution et Révolution*. — On a encore l'habitude d'opposer — sous l'obsession peureuse des mots — évolution et révolution. C'est une conception qui traduit deux états d'esprit différents : celle des évolutionnistes et celle des révolutionnaires, dont seule la première est unanimement acceptée. Pour cette vieille conception, l'évolution est synonyme du développement graduel et continu, illimité en temps et sans perturbations brusques et violentes.

Mais ces théories qui font de l'évolution la somme de modifications infimes, insignifiantes, se heurtent à des contradictions de plus en plus fortes.

Aujourd'hui la biologie nous éloigne de la conception darwinienne concrétisée dans des formules intangibles comme « *Natura non fecit saltus* ». Les théories modernes, aussi biologiques que géologiques, reconnaissent outre cette accumulation de transformations, parfois imperceptibles, des changements brusques et catastrophiques (1).

Il arrive ainsi que des révolutions peuvent s'accomplir pacifiquement par suite d'un changement soudain du milieu, et de même, des évolutions peuvent être fort laborieuses, entremêlées de guerres et perturbations (2).

Les deux notions loin d'être opposées, ne diffèrent que par l'ampleur du mouvement ; c'est donc à juste titre que certains auteurs ne voient dans les révolutions que

(1) De Vries, naturaliste, a trouvé que les espèces végétales et animales restent longtemps sans subir de modifications ; les unes, devenues vieilles et inadaptées aux conditions d'existence qui ont changé, disparaissent. D'autres espèces sont plus heureuses : elles « explosent » tout à coup, pour donner naissance à une pluralité de formes nouvelles.

(2) E. Reclus, *Evolution, Révolution et l'Idéal anarchique*, Paris, 1898, p. 5.

des crises de l'évolution longtemps entravées, qui réagissent avec force.

Ce qui sépare les deux phénomènes c'est la vitesse d'accomplissement.

L'évolution est une succession assez prolongée d'états dans la suite desquels certains caractères demeurent relativement constants, ou des phénomènes nouveaux, jusque-là inaperçus, lents ou négligeables, viennent s'ajouter par le processus d'adaptation.

Elle observe une filiation et une direction de changement sans préjuger ni la valeur de ces changements, ni la qualité de leur direction.

De là résulte que l'évolution n'est pas nécessairement un progrès. Dans l'enfilement des étapes dénommées « séries sociales », tels ou tels caractères subissent un accroissement et souvent un décroissement graduel (1).

Tel le déclin graduel d'une institution, d'un système et surtout la vieillesse d'une espèce, qui n'est pas autre chose qu'une évolution.

Les révolutions sont des variations brusques d'une circonstance fortuite ; elles interrompent la série successive du processus en temps.

Synonyme au progrès, la révolution préjuge la valeur des changements, s'attaquant à la qualité de leur direction.

Enfin, dans l'ordre politico-social, depuis l'ère ouverte par la Révolution française, le mot révolution désigne spécialement une mutation réformatrice et un transfert d'autorité.

(1) Grimanelli, *Evolution et Progrès*, *Rev. int. de Sociologie*, 1911, p. 816 et suiv.

II. *La Révolution : exploite violent de la psychologie des foules.* — Les sciences psychologiques, qui vers la fin du siècle dernier avaient pris un développement appréciable, crurent pouvoir expliquer sans exception tous les phénomènes sociaux.

La révolution ne leur a pas échappé. C'est ainsi que des auteurs comme Taine, Lombroso, Bauer, Le Bon et d'autres, s'orientant d'après les manifestations psychologiques de la foule ou d'après la psychologie individuelle de l'agitateur, ont pu trouver l'explication de ces irrupsions sociales, dans la psychologie des foules.

Taine écrit dans *Les origines de la France contemporaine*, se rapportant à la Révolution française, que « pour la première fois en histoire on va voir des brutes devenues folles travailler en grand et pour longtemps sous la conduite des sots devenus fous » (1).

Gustave Le Bon, tout en reconnaissant à la logique rationnelle le mérite de mettre en évidence les abus criants d'un régime oppresseur, fait place ensuite à ce qu'il appelle la logique mystique ou affective, en attribuant toujours la révolution à la psychologie des foules, qui déchaîne les passions et conduit aux pires excès. « Le peuple, dit-il, accepte généralement une révolution sans savoir pourquoi, et quand par hasard il arrive à comprendre ce pourquoi, la révolution est terminée depuis longtemps ». Ou encore ; « Le peuple fait une révolution parce qu'on le pousse à la faire, mais tout en ne comprenant pas grand chose aux idées de ses meneurs, il les interprète à sa façon et cette façon n'est pas du tout celle des vrais auteurs de ce mouvement ». Il conclut enfin tout bref que « La

(1) Taine, *La Révolution*, vol. I, p. 456.

révolution, c'est un cas de la psychologie des foules » (1).

Dans le même sens Lombroso, Bauer et Sighele (2) s'accordent à voir dans une révolution la manifestation d'un phénomène psychologique. Selon ceux-ci, les collectivités humaines seraient assujetties à des crises morbides de développement, déterminées par des causes diverses, telle une mauvaise récolte, un excès d'impôt ou l'oppression de la classe dominante et toute autre cause, de nature à exaspérer la conscience populaire. C'est alors qu'interviendraient les agitateurs professionnels, les ambitieux ou les déséquilibrés exerçant une autorité fascinatrice sur la foule, la poussant aux actions les plus téméraires (3). Une fois cette période fiévreuse de fanatisme révolutionnaire passée, la réalité reprend le dessus, l'incapacité ou l'impuissance des chefs improvisés se dévoile, les mythes se dissipent et le tout rentre dans le calme pour une période plus ou moins longue.

Il nous serait très difficile de partager intégralement les conceptions de ces penseurs. A en croire, toutes les révolutions heureuses, car on ne saurait nier qu'il y a eu dans l'histoire des révolutions salutaires, seraient l'œuvre accidentelle de quelques agitateurs déséquilibrés. « On se demande, alors, par quel miracle les hommes ont-ils pu accepter des changements importants dans leurs institutions juridiques, économiques ou morales, venant

(1) G. Le Bon, *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris, 2^e éd., 1896, p. 44 et suiv.

(2) Lombroso, *La Psychologie du Révolutionnaire*, Paris, 1912, p. 10 ; Bauer, *Essai sur les révolutions*, Paris, 1908, p. 18 ; Sighele, *La Foule criminelle*, Paris, 1901, p. 28 et suiv.

(3) M. Raléa, *L'Idée de révolution dans les Doctrines socialistes*, Paris, 1923, p. 8.

d'un programme élaboré en quelques instants de fièvre et d'inconscience » (1).

La Révolution, par son point de départ, loin d'être l'exploit de quelques hallucinés épars, est ébauchée toujours par les esprits d'élite, qui vient ensuite la greffer sur les mécontentements populaires. Loin d'être un cas de la psychologie des foules qui suppose une fièvre éphémère, sans prise avec la raison, l'éclatement d'une révolution doit être poussé par des causes profondes. La Révolution française fut-elle l'œuvre des foules prises d'accès pathologiques, ou la conséquence logique des idées et des théories démocratiques diffusées pendant quelques siècles avant ?

Incontestablement la foule contribue dans une large mesure au succès ; elle forme, pour ainsi dire, l'élément psychologique, le décor de ces drames imposants de l'histoire, l'élément de transmission et d'exécution, si l'on veut, mais elle n'est jamais l'organisateur. Rien de plus conservateur que le peuple, par une inexplicable méfiance envers les événements dont il ne peut pas s'approcher les causes, ni supposer les conséquences.

Souvent la multitude s'éloigne du but initial, détournant jusqu'à le compromettre l'idéal qui l'avait déchaînée. C'est là qu'intervient le meneur, le « héros » de Carlyle ou le « surhomme » de Nietzsche, du génie duquel dépend la réussite du mouvement.

Quant à la violence, tenue encore pour l'élément caractéristique d'une révolution, elle joue un rôle de plus en plus secondaire ; elle peut même manquer complètement. De sorte que l'idée de révolution n'implique pas, néces-

(1) *Ibid.*, même page.

sairement, celle de violence. Nombre d'exemples historiques nous montrent l'accomplissement des révolutions sans violence et sans terreur. « Ce qui est révolutionnaire, ce ne sont pas les moyens, mais les buts. La violence a toujours été, de toute éternité, un facteur réactionnaire » (1). Ainsi la constitution des députés du tiers état en assemblée nationale, qui fut l'acte véritablement révolutionnaire en 1789, s'est accompli sans la moindre violence.

La révolution des Jeunes-Turcs, qui contraint le sultan d'octroyer la première constitution à son peuple, reste l'exemple typique de la révolution paisible, et de nos jours, la révolution espagnole, quoiqu'ayant changé la forme de gouvernement, abolissant la royauté et instituant la République, s'est faite de même pacifiquement.

Ainsi, au fur et à mesure que les peuples prennent conscience de la légitimité de leurs droits et que des moyens nouveaux permettent, au sein de la société moderne, leur défense, cet élément de violence se manifeste, de plus en plus, sous la forme d'une force morale, économique.

En un mot, la violence reste un facteur tout à fait secondaire, parfois même étranger à la notion de révolution et dont l'intervention est presque toujours conditionnée par le degré de réaction qui heurte le mouvement révolutionnaire.

III. *Émeute ; Révolte ; Révolution.* — Quelque soit le point de départ d'un soulèvement populaire, il peut atteindre des proportions plus ou moins étendues, comme il peut aboutir à des résultats différents. Dans son premier

(1) Ch. Rappoport, *Souvenirs d'Engels*, dans *Annales du Marxisme* ; cité par Neuberg, *L'Insurrection armée*, Paris, 1931, p. 29.

degré — le moins grave — il se présente sous la forme d'un tumulte fortuit de la rue ou de la place publique : c'est l'*émeute*.

Mouvement spontané, irréfléchi et limité, c'est plutôt une réaction instinctive de circonstance, sans aucune suite dans l'ordre des choses.

Toute autre chose est une *révolte*. Ici on se trouve en présence d'un mouvement concerté, un soulèvement plus ou moins général, qui oppose une résistance ouverte à l'autorité publique, tendant même à la conquête du pouvoir.

Quelle est alors la différence entre la révolte et la révolution ?

Lombroso sépare les deux notions d'après leur période de préparation. La révolte serait le fruit d'une « incubation précipitée, artificielle, à une température exagérée, d'embryons voués par là même à une mort certaine », tandis que les révolutions sont les « résultats d'une préparation lente, nécessaire même et brusquée à l'irruption par quelque génie névrotique ou par des accidents historiques » (1).

Le même auteur attribue les révoltes à des causes peu importantes, locales ou personnelles, à des facteurs qui viennent du dehors — souvent les agents du milieu — alcool, climat, etc. Bref, elles seraient ce qu'il appelle des phénomènes pathologiques qui cessent avec la mort des chefs et, en conclusion, il les traite sinon de crimes, du moins l'équivalent, parce qu'elles sont l'exagération des rébellions ordinaires. La révolution étant « l'expression historique de l'évolution » atteint toujours, tôt ou

(1) Lombroso, *op. cit.*, p. 49.

tard, le succès, selon le degré d'adaptation d'un peuple aux lois du processus évolutif (1).

Une fois déclenchée, la révolution suit son cours ; les chefs tombent, une force mystérieuse d'énergie, relève dans son souffle orageux d'autres, qui lui donnent de nouvelles impulsions, jusqu'à ce que son but soit atteint.

Toutes ces distinctions n'aperçoivent qu'une face du phénomène, sans se préoccuper des résultats finaux, des changements opérés.

Les vrais signes de démarcation entre la révolte et la révolution, ne résident ni dans la forme de manifestation, ni dans la nature des causes efficientes, mais dans le résultat obtenu. « Si un trouble de l'ordre public réussit, c'est une révolution, s'il échoue c'est une révolte » (2) C'est la définition formulée par Ihering qui semble, à l'heure actuelle, unanimement acceptée.

Des exemples historiques la confirment d'ailleurs pleinement : la révolte de Masaniello en Italie provoquée en 1647 par l'impôt sur les fruits ; celle de Naples produite en 1767, également par un impôt sur les figues ; celle qui éclata en Hollande à la suite de l'impôt sur les poissons ; celle de Wat-Tyler, en Angleterre, due à la capitation (1381), et celle de Jack Cade, en Irlande, à la suite d'une augmentation des impôts (1450) ; enfin l'insurrection des Milanais contre le ministre Prina, à cause de l'impôt du timbre : toutes ces révoltes qui ont fait couler « des fleuves de sang » se sont consommées sans avoir abouti à aucun résultat et sans figurer aujourd'hui

(1) Loria A., *Problèmes sociaux contemporains*, Paris, 1897.

(2) Ihering, *Evolution du Droit*, Paris, 1901, p. 211.

sur le catalogue des révolutions, que Chateaubriand estime d'ailleurs très réduit.

Par contre, un fait similaire y inscrit une page des plus brillantes : celle de la révolution de l'indépendance américaine. A la suite de l'établissement, en 1773, par la Métropole d'une taxe minime de trois pences sur le thé, importé par la Compagnie des Indes orientales en Amérique, une émeute eut lieu à Boston qui déclencha le conflit.

Après trois ans de perturbations successives et de collisions entre les colons anglais et les troupes britanniques, le Congrès constitutionnel, organe révolutionnaire, proclama, le 4 juillet 1776, l'indépendance des colonies. La révolte avait abouti : c'était une révolution.

Ainsi, le résultat final seul peut définir le nom d'un mouvement insurrectionnel. Une révolte ne peut s'emparer du glorieux titre de révolution, qu'après avoir triomphé, renversé par le fait même le gouvernement et opéré un transfert de pouvoirs.

* * *

Edifiés en quelque sorte sur la différence qui sépare la notion de révolte et celle de révolution, il s'agit de savoir quelle est la portée de ces deux notions en droit et devant les législations positives des pays modernes.

La question de la légitimité d'une révolution, c'est-à-dire d'une insurrection qui a abouti à la conquête du pouvoir politique, devenu insupportable par ses iniquités, ne se pose même pas légalement. Son triomphe suffit à l'absoudre de tous les empiètements et de toutes les pénalités commises, dont elle aurait certainement subi les

conséquences en cas d'échec. Une révolution passe ainsi, aux yeux des sociologues, des historiens et des juristes pour légitime, l'état de choses consacré par elle, comme légal.

L'existence « d'un droit à la révolution », pour employer une expression courante, est aujourd'hui unanimement reconnu.

Y a-t-il aussi un droit de révolte contre les détenteurs indignes de l'autorité publique ? Ici la question se heurte à des difficultés et à des polémiques interminables. Depuis plusieurs siècles qu'elle fait l'objet d'ardentes disputes philosophiques, elle est loin d'avoir été tranchée d'une façon définitive. Malgré cela, elle n'a rien perdu ni de son importance, ni de son actualité. Les contingences politiques qui bouleversent notre époque et qui abondent en conflits multiples — parfois assez graves — entre les gouvernants et les gouvernés, l'ont rendue, au contraire, plus présente aux esprits que jamais.

Un intérêt toujours grandissant gravite autour de cette question. Si dans le passé elle ne fit qu'un sujet de querelles scolastiques, aujourd'hui elle est devenue l'objet d'études et de préoccupations sérieuses, tant pour les jurisconsultes que pour les hommes d'Etat, qui lui attachent une importance particulière. Le droit public lui-même est vivement intéressé d'établir le degré d'obéissance dû à la volonté des gouvernants, dont la conformation aux principes de droit est mesurée d'après l'accueil que le corps social lui fait.

Attaché, nous aussi, à l'intérêt que cette question suscite de partout, nous nous proposons un modeste essai, sur la légitimité de la résistance à l'oppression étatique et du droit à l'insurrection.

PREMIÈRE PARTIE

Les Doctrines Politiques

CHAPITRE PREMIER

Le Tyrannicide.

L'idée de révolution appartient incontestablement à la philosophie moderne qui l'érige en facteur indispensable à l'élaboration des doctrines révolutionnaires.

Mais si l'idée n'est apparue que si tard, le fait en soi, le mouvement insurrectionnel remonte aux premières formations politiques, dès qu'une différenciation se produisit au sein des groupes sociaux, les partageant en gouvernants et gouvernés.

Ce phénomène de différenciation politique donna naissance, dans toutes les sociétés de l'antiquité, à des soulèvements violents tendant parfois au renversement ou à l'anéantissement de la domination, dont les servitudes devenaient insupportables.

Seulement, ces mouvements, à la différence de ceux d'aujourd'hui, répondaient à des conceptions adéquates à l'organisation de la cité antique.

Fondée sur une religion et constituée comme une église, la cité exerçait un empire absolu sur ses membres. L'individu lui appartenait sans réserves ainsi que sa fortune. « Rien de plus fort, écrit Fustel de Coulanges, que cette

cité qui avait en elle-même sa religion, ses dieux protecteurs, son sacerdoce indépendant qui commandait à l'  me autant qu'au corps de l'homme à (1).

Devant cette autorité sans bornes, l'individu ne con  t même pas l'existence d'un droit quelconque à l'encontre de la cité ou de ses dieux.

L'inégalité des classes, la lutte contre l'usure et contre les exploitations agricoles confiées aux esclaves, firent naître des mouvements politiques semblables aux révolutions sociales de notre temps, mais elles eurent pour but unique le rétablissement d'un état antérieur, sans aucune tendance de rénovation sociale (2).

C'est du reste le trait caractéristique de toutes les révoltes du passé lointain : mouvement spont  n   et irréfléchi, fruit du désespoir ou de la vengeance, elles n'étaient qu'un simple moyen, étranger à tout idéal de justice sociale.

Ainsi, comme les rois absolus ou les tyrans concentraient entre leurs mains l'ensemble des pouvoirs : religieux, politique, civil et militaire, le but de la révolte ne visait point l'organisation de la cité, mais la personne exerçant le pouvoir tyrannique.

Supprimer le tyran, c'était supprimer le mal : telle était la conception des anciens.

Le tyrannicide apparaissait donc à cette époque comme le seul moyen efficace et « commode » pour mettre fin aux ignominies et aux cruautés d'un despote.

Une révolte armée ne pouvait être conçue à cette époque que sous la forme d'une expédition militaire d'un Sylla ou d'un César, ayant pour but non pas la réparation de

(1) F. de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1892, liv. IV, p. 268.

(2) Kautsky, *La Révolution sociale*, Paris, 1912, p. 33 et suiv.

quelque iniquité sociale, mais la conquête et l'exploitation du pouvoir au profit de la caste militaire.

Bien qu'étant un acte individuel, le tyrannicide se rattache étroitement à l'insurrection — mouvement collectif — par sa contribution historique à la formation de l'idée de révolution.

Un succinct exposé historique sur l'évolution du tyrannicide, érigé plus tard en doctrine politique, sera plus édifiant.

§ 1. *Le tyrannicide dans l'antiquité.*

Malgré les hymnes que le mysticisme de l'Orient entonnait à l'apothéose des rois, qui étaient considérés comme formés de la substance divine, c'est là, semble-t-il, qu'apparut pour la première fois, l'idée d'une sanction à appliquer aux princes oppresseurs et injustes.

Confucius (1) admettait, malgré la divinisation de la personne royale, la perte du mandat par l'indignité. Mencius qui, deux cents ans plus tard, renouvela la doctrine de Confucius, assimilait les tyrans aux voleurs de grands chemins et voulait les voir traiter comme tels, car une tyrannie finit toujours par la ruine du royaume ou celle du tyran. Les tuer ce n'est pas tuer son prince mais des individus isolés et réprouvés comme les voleurs.

« Le suffrage du peuple, écrit-il, le constitue prince, son abandon n'en fait plus qu'un simple particulier, un homme privé, passible du même châtiment que la foule » (2).

(1) Confucius (551-479 av. J.-C.), célèbre philosophe chinois, fondateur d'une religion toute morale, ayant un caractère pratique et utilitaire.

(2) Mencius : II, iv, 4, dans « *Livres sacrés de l'Orient* », traduction Pauthier, p. 25 et 56,

Mais la patrie du tyrannicide fut, on peut dire, la Grèce antique ; elle l'a honoré, encouragé, chanté en dithyrambes et ses philosophes l'ont justifié avec ardeur. Des documents authentiques de l'histoire d'Athènes, témoignent combien fut grande la haine des tyrans et combien néfastes les conséquences du despotisme.

Les citoyens appelés à faire partie de l'Héliæa prononçaient avant d'entrer en charge, le serment dont la rédaction semble remonter à Solon même, par lequel ils prenaient entre autres engagements solennels, celui de n'appuyer jamais de leur vote, ni le partage des terres et l'abolition des dettes, ni l'établissement d'une tyrannie.

Un texte transmis par Andocide fait ouvertement appel au tyrannicide : « Je tuerai de ma main, si je le puis, celui qui aura renversé la démocratie dans Athènes, ou exercé une charge après le renversement de la démocratie, celui qui affectera la tyrannie ou aidera un autre à s'établir » (1).

Cette passion de la démocratie jaillit de toutes les œuvres des philosophes grecs. Xénophon, dans le petit dialogue intitulé *Hiéron*, dit que les villes, loin de venger la mort des tyrans et de leur interdire les choses sacrées, comme au meurtrier d'un simple citoyen, elles accordent les plus grands honneurs aux tyrannicides et élèvent des statues dans les temples aux auteurs de ces exploits (2).

Harmodius et Aristogiton sont restés célèbres dans les annales grecques ; ils ont été comparés à Achille et à

(1) Egger, *Etude sur le meurtre politique*, Turin, 1866.

(2) Xénophon, *Hiéron*, C. 4.

Diomède, pour avoir tué le tyran Hipparque et rendu Athènes à la liberté (1).

Plutarque reproche à la philosophie épicurienne sa mollesse, qui n'a jamais stimulé un tyrannicide par rapport aux Athéniens, qu'il représente comme le sartsans du tyrannicide (2).

Dans un fameux passage de la *République*, Platon comparant au meurtre d'une mère l'attentat du tyran contre sa patrie, semble par là-même vouer à toutes les rigueurs de la justice populaire l'usurpateur inique (3).

Mais Athènes n'a pas été la seule à élever ses enfants dans l'amour des institutions libres. Presque toutes les cités antiques, parmi lesquelles il faut rappeler Sicile, Syracuse et Ephès, ont connu la pratique du tyrannicide.

Les philosophes romains ne sont pas moins favorables au tyrannicide : Sénèque et Quintilien, Cicéron et Marc-Aurèle lui ont dédié des pages.

Cicéron loue Brutus et ses complices et « salue d'un augure trompeur la prétendue amnistie proclamée dans Rome frémissante autour de César assassiné ». Il assimile, comme Platon, le tyran à un parricide (4). En instaurant la République et en scellant ses fondations avec le sang de ses propres fils, Brutus semble établir un droit de recours à la violence, contre toute tentative de retour à la tyrannie. Ce droit trouva d'ailleurs sa consécration dans

(1) Douarche, *De tyrannicidio apud scriptores*, thèse latine, p. 3 (1888).

(2) Plutarque, *Contre Colotes*, C. 32. Cf. Lacour, thèse Paris, 1905, p. 29.

(3) *République*, liv. IX. Cf. Cicéron, *De officiis*, III, 21.

(4) « *In ea civitate quæ libera fuit, quæque esse debeat regnare, crudelissimum et teterrimum parricidium patriæ* » Cicéro (*De Officiis*, III). Cf. Egger, *op. cit.*, p. 409.

la loi Valéria qui admit la vengeance contre tout citoyen coupable ou seulement soupçonné de prendre part à l'exercice d'un pouvoir oppressif et illégal (1).

Marc-Aurèle, imprégné de la philosophie stoïcienne, flétrit les tyrans et donna lui-même l'exemple de la sagesse et de la modération.

En un mot, le monde antique sut traiter ses tyrans d'après leurs ignominies.

§ 2. *Le tyrannicide au Moyen-Age.*

Avec la conformation politique des Etats au moyen-âge, réduits par endroits à une multitude de petites puissances, se renversant les unes les autres au moyen de la violence, et où les tyrannies se succédaient sans arrêt, on ne sera pas surpris de voir le tyrannicide pratiqué sur une large échelle, tantôt pour mettre fin à des oppressions scélérates, tantôt pour satisfaire les intérêts mesquins de quelques envieux de domination.

C'est ainsi que la doctrine du tyrannicide, condamnée par les apôtres et les saints Pères, et quelque peu oubliée depuis Cicéron, est reprise et exposée avec vigueur dans *Polycraticus* par Salisbury (2), secrétaire et ami de Thomas Becket, l'archevêque de Cantorbéry et le précurseur de la politique des Jésuites, qui exalta le despotisme sacerdotal, poussant la haine du pouvoir civil jusqu'au tyrannicide.

Après une sage distinction qu'il trace entre le roi qui

(1) Tite-Live, II. 8 ; III. 5. Cf. Egger, *ibid.*

(2) Jean de Salisbury, philosophe scolastique anglais (1110-1180).

combat pour les lois et la liberté du peuple et le tyran qui estime n'avoir rien fait tant qu'il n'a pas supprimé les lois et réduit les peuples à la servitude (1), proclame le droit de tuer le tyran même avec perfidie. D'après lui le prince est l'image de la divinité ; par contre le tyran est une image de lucifer : « *Imago quedam divinitatis est princeps et tirannus est adversariæ fortitudinis et luciferianæ pravitatis imago* » (2). Dès lors, tuer un tyran est non seulement permis, mais encore est une action convenable « *æquum et justum* ».

Saint Thomas d'Aquin, qui admet la légitimité de la sédition contre le tyran et qui a été souvent compté parmi les partisans du tyrannicide, s'il approuve la déposition du tyran, il paraît repousser le meurtre par les particuliers. « Il faut supporter la tyrannie, dit-il, pendant un temps, car en agissant contre elle on court des risques plus graves que la tyrannie elle-même » (3). Dans la Somme théologique où le grand théologien affirme très nettement le droit à la sédition, on ne trouve rien sur le tyrannicide. Les docteurs de la Ligue, pour couvrir leur doctrine du tyrannicide de l'autorité d'un Thomas d'Aquin se sont prévalu d'un passage des Commentaires des sentences de Pierre Lombard, où saint Thomas constate le sentiment général d'admiration qu'on a pour le meurtrier et dont voici le texte : « On doit dire que Cicéron parle du cas où quelqu'un s'est emparé par violence du pouvoir,

(1) « *In quo tyrannus a principe differat ; ...Princeps pugnat pro legibus et populi libertate ; tyrannus nil actum putat nisi leges evacuet et populum devocet in servitudem* » (Polycraticus, liv. VIII, chap. XVII).

(2) Polycraticus, *ibid.*

(3) St Thomas d'Aquin, *De regimine principis*, liv. I, c. VI, p. 769, t. XX, éd. 1660,

ou qu'il a forcé le consentement des sujets et où il n'y a pas de secours devant une autorité qui puisse juger l'usurpateur. Alors, en effet, celui qui, pour délivrer sa patrie, tue le tyran, est loué et reçoit une récompense » (1).

Il faut conclure que Thomas d'Aquin qui ne voit le remède contre le tyran que par un recours à l'autorité publique, et déclare que s'il n'y a point de secours humain, il faut recourir à Dieu « qui change le cœur des tyrans et les frappe », s'il n'admet pas le tyrannicide, il ne le repousse pas non plus d'une façon précise.

La doctrine du tyrannicide fut reprise et défendue ensuite devant le conseil du roi par le cordelier Jean Petit, dans le sermon qu'il prononça le 8 mars 1408, où il fait l'apologie du meurtre du duc d'Orléans par le duc de Bourgogne.

Dénoncées par le chevalier Gerson en 1415 au concile de Constance, comme aboutissant aux maximes de Wicléf : « *Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere* », déjà condamnées par le concile, les démonstrations de Jean Petit firent déclarer non condamnable le crime du duc de Bourgogne (2).

Un évêque anglais, Jean Poynet, réfugié à Strasbourg à la suite de l'inquisition catholique de la reine Marie, écrit le premier traité ouvertement démocratique qu'a pu connaître le xvi^e siècle. Après avoir cherché l'origine du pouvoir politique et les limites de l'autorité absolue des rois, il conclut que le tyrannicide est non seulement

(1) *Commentaires des Sentences* ; liv. II ; dist. 44, quest. 2, art. 2.

(2) Von der Hardt, III, *Rerum concilii œcumenici Const.*, Francfort, 1698 : *Théolog. Const. diff. cond.*, XLV, Wicléf ; art. 17, col. 252-255.

absous par l'histoire, mais qu'il est un acte juste, légitime et conforme au jugement de Dieu (1).

La doctrine du tyrannicide a été affirmée surtout par les prédicateurs de la Ligue qui se sont faits les champions des idées démocratiques éparses à travers le moyen-âge.

On trouve ainsi dans *De justa abdicatione Henricii* de Boucher (2), qui fut en quelque sorte le manuel du parfait ligueur, un étrange mélange de doctrines scolastiques sur la prédominance du pape sur les princes. Ce livre contient l'apologie enthousiaste de Jacques Clément, l'assassin de Henri III, que l'auteur désigne comme tyran pour tous les crimes dont il s'est rendu coupable.

Boucher distingue trois sortes de tyrans : le tyran usurpateur qui peut être tué soit par le pouvoir politique, soit par la main d'un particulier ; le tyran possesseur légitime qui abuse du pouvoir contre les particuliers, que seul le pouvoir public peut tuer ; et enfin le tyran qui abuse du pouvoir en gérant la chose commune pour le plus grand malheur de la nation : sur la vie de ce dernier l'autorité publique aussi bien qu'un simple particulier, a le droit de purger l'Etat de l'infamie du tyran (3).

Boucher conclut pour rappeler au peuple sa mission de frapper, le peuple ayant sur les rois le droit de vie et de mort : « *Populo in regem potestas est vitæ ac necis* ».

Tous ces ouvrages ne sont encore que des pamphlets où la doctrine du tyrannicide joue le rôle d'un instrument de guerre politique et religieuse.

(1) Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1865, p. 54.

(2) Jean Boucher, curé, fougueux ligueur et adversaire irréconciliable de Henri IV (1548-1644).

(3) Porquier Lagarrigue, thèse Bordeaux, 1906, p. 34.

Pour trouver un traité complet et philosophique, il faut ouvrir le livre de Mariana, intitulé *De rege et regis institutione*, imprimé à Tolède en 1598 avec le privilège du roi. Consacré non seulement à l'exposé des principes fondamentaux de la monarchie chrétienne, le traité de Mariana fut aussi le catalogue des vertus requises des rois et le guide éducateur du prince royal. Il plaide pour l'autorité du peuple qui reste toujours supérieure à celle du prince et en vertu de laquelle il doit toujours se réserver le droit de contraindre et de punir le mauvais prince. Si le peuple s'est tout-à-fait dépouillé de ce droit, comme le prince ne doit pas être à l'abri du châtement, il reste le tyrannicide pour cette « bête féroce qui met tout à feu et à sang. »

Mariana suit la distinction classique du tyran sans titre et du tyran d'exercice : s'il s'agit du tyran usurpateur du pouvoir, le droit de tuer appartient à tout individu ; s'il s'agit d'un prince légitime devenu tyran, renversant sa religion et les lois publiques en dépit des remontrances de la nation, il faut aussi s'en défaire par tous les moyens (1).

Les pamphlétaires protestants se firent, eux aussi, les défenseurs de la souveraineté populaire, organisant par la plume et par les armes, la résistance contre l'absolutisme de la papauté et de la royauté ensuite.

Les calvinistes se mirent à justifier ouvertement l'homicide, à l'occasion du meurtre de François de Guise en 1563 par Poltrot.

(1) « ...*Quod si omnis spes est sublata, in periculum salus publica... tyrannu pose et debere occidi a quo cumque subdito non aperta vi modo, sed etiam per insidias et fraude* » (Ioannis Marianæ, *De rege*, Lib. I, cap. VI, p. 79, éd. 1599).

Théodore de Bèze (1) n'hésita pas à l'absoudre et à lui accorder la récompense céleste « coronam » ; un pamphlet célèbre, *Le Réveil-Matin*, le déclara saint (2).

Une foule d'écrits parurent dès le règne de François II et Charles IX, tous dédiés à cette œuvre d'affranchissement poursuivie à travers le moyen-âge.

Le *Franco-Gallia* de François Hotman, un des plus grands jurisconsultes de l'époque, parut en 1573 ; *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, dont l'auteur, qui fut longtemps inconnu, est Théodore de Bèze, en 1577 ; le *Vindiciæ contra tyrannos*, attribué à Du Plessis-Mornay, publié en 1579, et beaucoup d'autres admettant tous le tyrannicide.

Les lumières du protestantisme se répandirent partout. En Angleterre, l'érudit historien écossais Buchanam (1506-1582) et percepteur de Jacques I^{er}, interprétant le sens de la haine commune contre les tyrans, s'exprime ainsi : «... que tout le peuple, que tous les particuliers, décernent des récompenses aux meurtriers du tyran, comme il s'en accorde habituellement à ceux qui ont tué des loups et des ours » (3).

Il distingue suivant la tradition les rois et les tyrans, en concluant à la punition non seulement des usurpateurs, mais aussi de ceux qui ont mal usé du pouvoir. Enfin, comme la plupart des écrivains de son temps, Buchman va jusqu'au régicide.

Milton, couvrant de sa gloire poétique les assassins de

(1) Ecrivain de valeur ; chef, après Calvin, de la communion calviniste en France et en Suisse (1519-1605).

(2) Labitte, *op. cit.*, p. 55.

(3) *De jure regni apud Scotos* ; cité par Joly Cretineau, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1851, p. 345.

Charles I^{er}, définit ainsi le roi : « Un tyran est un roi de théâtre, un fantôme, un masque de roi ; ce n'est pas un vrai roi... De quelle injustice sommes-nous coupables envers vous, quel mal vous faisons-nous, lorsque nous punissons de mort nos ennemis, les ennemis du bien public, plébéiens, nobles ou rois, qu'importe » (1) ?

Telle fut la doctrine du tyrannicide et ses fruits, pendant les agitations politiques du moyen-âge.

§ 3. *Le tyrannicide dans les temps modernes.*

Si le tyrannicide eut un rôle et une signification politique dans le passé, aujourd'hui il ne trouve plus de place parmi les moyens de résistance à l'oppression, qu'admettent les doctrines démocratiques modernes.

En effet, les tyrans classiques concentraient entre leurs mains tous les pouvoirs de la cité, et la tyrannie dont ils étaient seuls responsables, pouvait durer autant que leur vie. Le tyrannicide apparaissait alors comme l'unique moyen pour mettre un terme à la tyrannie.

Dans l'Etat moderne, l'exercice du pouvoir est partagé entre plusieurs facteurs et d'une façon qui rend le chef de l'Etat irresponsable ; la suppression de celui-ci ne change rien à l'état de choses.

Cependant de nos jours, des chefs d'Etat, empereurs, rois, présidents de la République, sont tombés victimes d'assassinats. Mais souvent les régicides modernes se sont

(1) Milton, *Defensio pro populo anglicano*, œuvres compl., éd. 1759, p. 279 (John Milton, célèbre poète anglais (1608-1674) ; il prit parti dans les troubles religieux et politiques de son pays, contre la cour et les épiscopaliens).

révélés des anormaux, dominés par un délire mystique on se croyant chargés d'une haute mission de justicier,

Tels furent l'anarchiste Caserio qui tua en 1894 le président Carnot ; l'anarchiste Lucheni qui assassina en 1898 l'impératrice Elisabeth d'Autriche et se pendit ; le phalansterien Guiteau qui tua en 1881 le président des Etats-Unis Garfield, et récemment Gorgulof, l'assassin du président Doumer.

On les appelle des crimes d'orgueil. « On ne m'a fait ni bien ni mal, dit le Lorenzaccio d'Alfred de Musset, avant d'assassiner le tyran Alexandre, mais pour mon malheur éternel, j'ai voulu être grand. » Etre grand ! Voilà le but de tous ces meurtriers des chefs d'Etat, atteints de psychose hallucinatoire.

On a essayé de soutenir que certains de ces meurtriers étaient des tyrannicides, et que par conséquent leurs actes étaient excusables.

C'est le cas d'Alfredo-Costa et de Manoël Buiça qui assassinèrent en 1908 le roi de Portugal, Don Carlos, pour avoir déchaîné sur le pays une dictature effrénée.

A cette occasion, le grand poète Guerra Junqueiro, que Angela Vaz appelle une gloire de toute la race latine, écrivait : « On n'a pas tué le roi, il s'est suicidé... L'attentat a été l'œuvre unique des deux hommes et pourtant les balles des morts sont parties de l'âme de la nation. Ça a été un attentat national. La foudre s'est condensée en deux âmes seulement, mais l'électricité qui l'a créée est sortie de nous tous. Tous nous sommes des complices » (1).

Mais le tyrannicide ne saurait être considéré, à l'époque actuelle, autre chose que ce qu'il est : un assassinat. La

(1) Angelo Vaz, *Documents du Progrès*, 1908, p. 291.

doctrine du tyrannicide est une doctrine barbare, suggérée à certaines époques par les passions religieuses, qui ne peut passer aujourd'hui que pour une anomalie. Personne n'a le droit de donner la mort à autrui, et dans l'état actuel de la civilisation, sous l'oriflamme toujours croissante de l'humanité, aucun sage ami de la liberté, ne demanderait qu'un tyran expie autrement ses forfaits que par sa chute.

CHAPITRE II

Le Droit d'Insurrection :

§ 4. *Eclosion et évolution de l'idée.*

La conception d'un droit de révolte resta complètement étrangère à l'antiquité. Ses philosophes proclament tous le respect dû à la morale naturelle, décrivent judicieusement les devoirs de l'autorité suprême envers le peuple, s'indignent contre le gouvernement arbitraire du tyran, dont ils voient le meurtre avec sympathie, mais ils n'ont pas formulé une théorie du droit de résistance contre les exploits d'une domination arbitraire et tyrannique.

Platon, qui s'est fait l'éloquent apôtre d'une politique de la vertu, affirme la supériorité du gouvernement d'un sage, qui est le meilleur, par rapport à celui d'un tyran qui est le pire (1). Il est vrai qu'il n'a pas cherché ce qu'il était permis de faire pour changer un gouvernement existant, il était trop ennemi de la démocratie populaire et de l'état populaire pour que nous puissions supposer qu'il eût accordé un tel droit au peuple, mais il s'est profondément occupé à construire le gouvernement le plus parfait. Aristote, préoccupé des mêmes idées de politique empirique, recueille les faits, énonce même une théorie des révolutions, mais sans chercher la légitimité, le principe

(1) Platon, *République*, L. IX; V. *Œuvres de Platon*, trad. V. Cousin, t. VIII, p. 195 et 196.

de droit, qui peut permettre à un peuple d'employer la force pour conquérir sa liberté (1).

Dans sa *Politique*, distinguant le roi du tyran, il pose la nécessité sociale de la justice qui sera, plus tard, le noyau des doctrines égalitaires.

Cicéron, plus que ses prédécesseurs grecs, lorsqu'il rapporte à l'expulsion des Tarquins le principe de la grandeur de Rome, admet implicitement un droit insurrectionnel, mais toujours sans formuler une théorie.

Ainsi, les philosophes de l'antiquité, bien qu'ils aient analysé le corps social, allant jusqu'à la source de ses maux, ayant même la vision d'une perfection imaginaire, n'ont pas édifié une théorie sur le droit de résistance ; tout en touchant aux faits, ils sont restés en marge de l'idée.

A une époque de conquête sans limite et de prédominance des choses guerrières, où l'empire de la force était le principe social et politique, le droit de résistance ne pouvait être qu'une des applications de cette loi du plus fort qui régissait tout (2).

Du reste, l'admiration qu'on témoignait aux « libérateurs » de la patrie, la faveur pour le tyrannicide et l'existence même d'une Constitution, en Crète, où la sédition était la garantie légale des citoyens contre les magistrats, le prouve abondamment.

C'est ainsi que lorsque le Christianisme parut, ce fut une nouveauté surprenante que d'apprendre aux hommes à supporter l'oppression sans résister au pouvoir tyrannique. La doctrine du sacrifice, de la mansuétude et de la résignation devant la torture et la persécution est une

(1) P. Janet, *Histoire de Science politique*, t. I, p. 143.

(2) P. Janet, *op. cit.*, p. 223 et suiv.

« admirable doctrine, — dit Paul Janet, — mais son règne n'est pas dans ce monde. »

Petit à petit, cette soumission volontaire est devenue apparente ; en réalité, ces humbles qui, sous le règne d'un Néron, d'un Commode ou d'un Vespasien, priaient au fond des Catacombes, ne vivaient qu'en vue d'un royaume de justice, où les premiers ici-bas seraient les derniers. Il y avait là quelque chose de paisiblement révolutionnaire, de respectueusement séditieux qui n'a pas échappé aux princes.

Mais c'est surtout par la régénération morale, que le Christianisme agit sur l'ordre social ; c'est en nourrissant les âmes des principes de justice, d'égalité et de liberté qu'il put transformer peu à peu les institutions politiques. Plus tard, c'est du sein même de l'Eglise que jaillit l'idée de résistance contre le tyran violateur de la loi divine, idée qui prendra une grande acuité, au fur et à mesure que le chef spirituel de l'Eglise, s'attribuant l'empire universel, se dressera contre l'autorité temporelle.

§ 5. *Lutte du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.*

L'Eglise devenue un véritable Etat, avec son gouvernement, ses lois, ses armes et son chef, le Pape, s'attribua la monarchie universelle et prétendit soumettre les princes à son pouvoir suprême.

De son côté, l'Empire, aspirant lui aussi à une domination souveraine, n'entendit renoncer à aucun de ses droits. De là un conflit, une lutte gigantesque qui allait finir par le triomphe de l'Empire.

Dans cette lutte séculière engagée entre le spirituel et le temporel, c'est l'Eglise qui, malgré les doctrines des

Apôtres et des Saints Pères, proclamant l'obéissance passive, s'est faite le champion de la politique de résistance.

En proclamant le royaume de Dieu, en revendiquant la liberté de conscience, en choisissant enfin entre l'obéissance aux hommes et à Dieu, cette dernière, le Christianisme affranchissait l'homme de l'Etat. Missionnaire de la paix, de la foi et de la pureté des mœurs, l'Eglise chrétienne se dressa ouvertement en face du spectacle de l'impureté et de la tyrannie, intervenant à titre d'arbitre entre les princes et leurs sujets.

Ainsi, en 787, deux synodes, dont l'un s'est tenu à Calcut, probablement Chelsea, suivant Lingard, souscrivent à vingt *capitula* que présentèrent les deux légats du pape Adrien I^{er}, Grégoire et Théophylacte. Dans le onzième de ces *capitula*, on recommandait aux princes « de gouverner avec une grande prudence et une grande sagesse, de juger avec justice, selon ce qui est écrit : Instruisez-vous de crainte de susciter contre vous la colère du Seigneur » (1).

Sous les Mérovingiens, le roi Childéric III est déposé, et sous les Carolingiens, l'empereur Louis le Débonnaire subit le même sort. La querelle des investitures fut une nouvelle occasion de violentes polémiques entre les partisans du pouvoir spirituel et ceux du pouvoir temporel, notamment en 1080 quand Henri IV, le roi de Germanie, fut déposé par le pape Grégoire VII Hildebrand.

Manegold de Lautenbach, un moine alsacien, auteur du *Liber de Gebehardum*, partisan de la thèse grégorienne,

(1) Héfélé, *Hist. des conciles*, trad., tome V, Paris, 1870, p. 55 ; et Mansi, *Concil*, t. XII, col. 943. Cf. Féret, *Le pouvoir civil*, Paris, 1888, p. xx.

apporte un élément nouveau de nature à limiter l'absolutisme royal.

Le point de départ de la thèse de Manegold, c'est l'assimilation de la fonction royale à la fonction épiscopale (1). Il applique à la royauté la définition donnée par saint Jérôme, de titre d'évêque, prêtre ou diacre, lesquels ne désignent pas des bénéfices, mais des offices (2).

« De même, les titres de roi, comte ou duc, ne se rapportent pas à la nature ou au mérite de celui qui en est revêtu, mais à sa fonction et à sa dignité » (3).

Il intervient, dit-il, à l'avènement de chaque prince un contact entre lui et le peuple, créant des obligations réciproques. Lorsque le prince méconnaît les engagements pris en exerçant un pouvoir tyrannique, le peuple est délié de son serment de fidélité, il peut se révolter et déposer le prince.

Un concile de Metz, s'étant montré favorable à Lothaire II, qui avait répudié Teutberge, son épouse légitime, pour s'unir à Valfrade, depuis longtemps sa concubine, fut condamné par le pape Nicolas I^{er}, et les principaux coupables parmi les prélats frappés finirent successivement par se soumettre.

A l'un d'eux, Adventius, évêque de Metz, lequel avait fait parvenir à Rome, comme les autres sa soumission, le pape répondit par ces énergiques paroles : « Vous dites que vous êtes soumis aux rois et aux princes, parce que

(1) Aug. Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté*, *Rev. Hist.*, mai-août 1917, t. 125, p. 43 et suiv.

(2) St Jérôme, *Adversus Jovinianum*, L. I, c. 34. Cf. A. Fliche, *op. cit.*, p. 43.

(3) *Liber ad Gebhardum*, C. XXIX. Cf. Fliche, *op. cit.*, même page.

l'apôtre dit : *Sive regi, tanquem præcellenti*. C'est bien. Cependant, voyez si ces rois et princes, à qui vous vous dites soumis, sont vraiment rois et princes. Voyez si d'abord, ils se gouvernent bien eux-mêmes, puis s'ils gouvernent bien leur peuple. Car celui qui est méchant en soi, comment serait-il bon pour les autres. Voyez s'ils commandent conformément au droit. Dans le cas contraire, on devrait les croire plutôt tyrans que les estimer rois, leur résister ouvertement, plutôt que leur obéir » (1).

Vers la fin du ix^e siècle, on voit donc renaître la distinction du roi et du tyran qui fera une si grande fortune et dont s'empareront plus tard les doctrines démocratiques.

Hincmar, archevêque de Reims, trace audacieusement les points distinctifs : « ...Quant à cette thèse, que le roi n'est soumis à aucune loi et à aucun jugement, si ce n'est à ceux de Dieu, elle est vraie si celui que l'on nomme roi, l'est véritablement. *Rex* vient de *regere* ; s'il se dirige lui-même selon la volonté de Dieu et s'il dirige les bons dans une voie droite et s'il ramène les méchants dans le chemin droit, il est alors un roi et n'est soumis qu'aux lois et au jugement de Dieu. Mais le roi adultère, homicide, injuste, ravisseur, esclave de tous les vices, sera jugé avec droit, publiquement ou secrètement par les prêtres qui sont les trônes de Dieu, dans lesquels il réside... » (2).

La lutte continue sur ce terrain, l'Eglise devient supérieure à l'Etat et exerce son absolutisme théocratique pendant plusieurs siècles. Cette lutte, ce conflit gigantesque dont la liberté des peuples tirera un si grand profit, formera l'histoire politique du moyen-âge.

(1) Baronius, *Annal. ecclés.*, an 863, cap. LX. Cf. Féret, *op. cit.*, p. XXI,

(2) Hincmar, *De divorcio*, Loth et Teul. Cf. Janet, *op. cit.*, p. 331.

§ 6. *La philosophie scolastique.*

SAINT THOMAS D'AQUIN (1).

La philosophie scolastique fut l'arsenal spirituel du moyen-âge où les casuistes, partisans du pouvoir ecclésiastique, forgeront les arguments juridiques de résistance contre l'absolutisme royal. Les premiers scolastiques, il est vrai, sont obscurs et indécis, mais la science elle-même n'était pas encore assez mûre pour traiter avec compétence une question si épineuse.

Une des premières autorités, qui sans avoir d'opinion propre, a recueilli et indiqué celles de la tradition de son temps, fut, au ^{xiii}^e siècle, Pierre Lombard, le commentateur des Sentences des apôtres et des Saints-Pères. « Est-il permis, se demande-t-il, de résister quelquefois à la puissance ? » Il répond par la formule des apôtres : obéissance absolue, sauf l'obéissance due à Dieu ; la puissance même mauvaise vient de Dieu. C'est dans ces termes qu'il livre aux scolastiques le problème, leur laissant le soin d'établir les distinctions et les exceptions, et qui changeront bientôt le sens des principes (2).

Au siècle suivant, Alexandre de Hales, théologien anglais, discute la même question sous une autre forme : « Est-il juste que l'homme domine sur les hommes ; *an justum sit hominem homini dominari* » (3) ?

Une citation de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris en 1249, considère le roi comme un juste ministre

(1) Dominicain, théologien, professeur à l'Université de Paris (1227-1274).

(2) P. Janet, *op. cit.*, p. 343.

(3) Alexandre Hales, *Summ.*, Pars III, q. XLVIII. Cf. P. Janet, *Hist. de la Philosophie morale*, Paris, 1858, t. I, p. 290.

du royaume ; s'il revendique quelque chose de plus que le ministère, c'est à la fois, dit-il, présomption diabolique, orgueil, tentation, usurpation... car le pouvoir public n'a été constitué que pour servir la société : « *ad hoc enim publica potestas, constituta est, ut reipublica serviat* » (1).

Saint Bonaventure (2), après avoir résolu affirmativement la question de savoir si le pouvoir de commander — *potestas præsidendi* — vient de Dieu, s'indigne contre l'objection encore courante dans son temps, qu'on ne peut ôter à personne ce qui lui a été donné par Dieu, que par conséquent, la puissance venant de Dieu, personne ne peut en être dépossédé. Le docteur séraphique traite de scabreuse une telle objection, et soutient que la souveraine puissance n'est point inviolable. « Oui, dit-il, la puissance ne pourrait pas être enlevée à celui qui la possède, si Dieu la donnait absolument et sans condition. Mais s'il ne donne cette puissance que pour un temps, il a permis qu'elle fût enlevée. Or, nous reconnaissons qu'il en est ainsi lorsque l'ordre de la justice l'exige. Dieu a donné la vie au brigand et cependant le juge la lui ôte sans injustice ; ...selon le droit strict, celui-là mérite de perdre la souveraineté et tous les privilèges de la puissance qui abuse de la puissance » (3).

Selon la doctrine politique de saint Bonaventure, les tendances vers la limitation du pouvoir civil s'accroissent et l'obéissance n'apparaît point comme quelque chose d'infranchissable. Néanmoins, l'ensemble des idées diffu-

(1) *De Sacramento ordinis*, Cap. X ; Feret, *op. cit.*, p. 1.

(2) Franciscain, Père de l'Eglise ; ses nombreux ouvrages de théologie et de philosophie lui ont valu le nom de *Docteur séraphique* (1221-1274).

(3) Saint Bonaventure, *Sentent. II*, distinct. XLIV, art. 2. — Cf. P. Janet, *op. cit.*,

sées du ix^e au xiii^e siècle restent encore assez confuses et imprécises.

Ce fut saint Thomas d'Aquin, le grand champion autorisé de l'Eglise et de la papauté, « le type le plus accompli de la saine philosophie » (1), qui, au xiii^e siècle, réduisit le rôle du prince à celui d'un simple représentant du peuple et attribue le droit de souveraineté à la multitude.

Ouvrons d'abord son œuvre capitale, la Somme théologique. S'attaquant directement à l'origine du pouvoir politique, saint Thomas réforme d'un seul coup les doctrines de droit divin professées avant lui. Le pouvoir politique et le gouvernement sont de droit humain, dit-il, et le droit humain a sa source dans le droit naturel, qui lui-même n'est que l'image de la loi éternelle (2). Le droit humain, laissé à la volonté des hommes, il leur appartient d'en appliquer les principes selon les temps et les lieux, d'où la diversité des formes de gouvernement.

Mais quelles que soient les formes que prenne le pouvoir, il y a une différence intrinsèque qui peut se rencontrer dans toutes les formes politiques : c'est la différence entre le gouvernement juste et le gouvernement injuste.

D'où deux questions : tout pouvoir, même injuste, vient-il de Dieu ; et, les chrétiens sont-ils tenus d'obéir à tous les pouvoirs, même aux pouvoirs injustes ?

Bien que les principes apostoliques soient absolus (3),

(1) A. Lecoy, *Le XIII^e siècle littéraire et scientifique*, p. 95. Cf. Montaigne, *Rev. thomiste*, 1901.

(2) P. Janet, *op. cit.*, t. I, p. 381.

(3) « *Omnis potestas à Deo* », dit saint Paul ; il ne dit pas « *potestas justa* » ou « *omnis anima subdita sit potestatibus sublimioribus* ». Saint Paul ne dit pas « *dum sit justæ* ». Il déclare expressément que l'obéissance est due sans réserve, même aux pouvoirs injustes et fâcheux : « *Non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis,* »

saint Thomas introduit certaines réserves, parfois considérables. Il convient de considérer que pris en soi et dans son essence, tout pouvoir vient de Dieu ; mais qu'il y a des cas où il ne peut pas en venir : si l'action qui l'a établi est injuste et si l'usage en est également injuste. Il y a donc deux sortes de pouvoirs injustes : le pouvoir mal acquis et le pouvoir dont on abuse, qui ne viennent, ni l'un ni l'autre, de Dieu.

Quels sont alors les devoirs des sujets devant un gouvernement injuste ? Sont-ils tenus d'obéir ? Jusqu'à quel point et dans quelle mesure leur est-il permis de résister ?

Dans le premier cas, lorsqu'on s'empare du pouvoir soit par la violence, soit par la simonie, les sujets ne sont pas tenus à l'obéissance, ils ont même le droit de le rejeter ; seulement un pouvoir mal acquis peut devenir légitime, soit par le consentement des sujets, soit par l'investiture d'un supérieur. Quant au deuxième cas, l'abus, il peut avoir lieu de deux manières : soit que le prince prétende quelque chose au-delà de son droit, par exemple des impôts qui ne sont pas dus, et dans ce cas les sujets ne sont pas tenus à obéir, mais ils ne sont pas tenus non plus à désobéir, soit que le prince commande quelque chose de contraire à la vertu, et, dans ce cas, ne sont pas tenu à obéir, mais sont tenu même à désobéir (1). Il ne s'agit jusqu'ici que du pouvoir usurpé ; mais n'y a-t-il aucun recours contre le pouvoir légitime, mais abusif ? Le docteur angélique reconnaît des cas où il est permis de s'affranchir d'un pouvoir même légitime. On doit obéissance aux princes qui ne dépassent pas ces bornes, et alors les sédi-

(1) P. Janet, *op. cit.*, t. I, p. 385 et 386.

tions sont des crimes ; mais s'ils ne respectent plus les droits de Dieu et de la nation, ils deviennent des tyrans ; s'ils abusent du pouvoir, ils méritent qu'il leur soit enlevé (1). Se révolter contre un mauvais prince ne peut s'appeler sédition ; au contraire, c'est plutôt le tyran qui est séditieux : « *magis autem tyrannus seditiosus est, qui, in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut citius dominari possit* » ; en s'en débarrassant, on fait œuvre pie et juste, tandis que « le gouvernement tyrannique, est injuste parce qu'il n'est pas ordonné pour le bien commun, mais pour le bien de celui qui gouverne » (2).

Saint Thomas d'Aquin proclame donc la résistance agressive, l'insurrection, contre le gouvernement tyrannique avec une réserve cependant, que le remède ne soit pire que le mal : « Renverser un gouvernement tyrannique n'est pas une sédition et n'en revêt pas le caractère, à moins que de cette révolution faite à contre-temps ou mal conduite, il résulte plus de mal que de bien pour la nation » (3).

Il enseigne la même doctrine dans le *De regimine principum*, quand il dit que le gouvernement tyrannique est le plus injuste de tous (4). Si la multitude a le droit de se donner un roi, elle a également celui de le déposer ou de limiter son pouvoir lorsqu'il en abuse d'une manière tyrannique. Et il ne faut pas croire qu'elle agit injuste-

(1) Saint Thomas, *Commentaires des sentences*, liv. II, dist. XLIV, quæst. I, art. 2 *ad tertium*, p. 430, t. VII, éd. 1660.

(2) Saint Thomas, *Somm. théolog.*, IIa, IIæ, quæst. XLII, a. 3.

(3) *Ibid.*

(4) « *Regimen igitur tyranni est injustissimum* » (*De Reg. Princ.*, liv. I, c. III).

ment lorsqu'elle chasse un tyran qu'elle s'était donné, parce qu'en se conduisant en mauvais roi dans le gouvernement de son peuple, le tyran mérite que ses sujets brisent le pacte d'obéissance (1).

Dans son *Commentaire de la politique d'Aristote*, saint Thomas va même jusqu'à faire de l'insurrection presque un devoir. En cas de tyrannie, dit-il, « *Virtuali moverent seditionem rationabiliter, et peccarent si non moverent* » (2).

Voilà comment le prince des Théologiens résout la question du droit à l'insurrection par l'affirmative, mais seulement comme un *ultimum remedium* ; il conseille d'en user avec beaucoup de prudence, en examinant bien si cette insurrection ne risque pas d'augmenter le mal. Cette réserve faite, le principe est incontestable.

Le xiv^e siècle, époque de mouvement et d'agitation, dans lequel on voit germer la plupart des idées politiques des temps modernes, commence par la grande lutte de Philippe le Bel et du pape Boniface VIII, événement qui marque la réaction de l'Empire contre les prétentions de l'Eglise. La question de la résistance se déplace ; elle ne se pose plus entre Rome et les princes, mais entre le roi et le peuple. Le principe de la souveraineté populaire s'affirme de plus en plus, au détriment de celle de droit divin.

(1) « *Si ad jus multitudinis alicujus perlineat ubi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari ejus potestas, si potestate regia abutatur. Nec putande est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens etiam si, eidem in perpetuo se ante subjecerat, quia hac ipse meruit, is multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis, non reservetur* » (*De Reg. Princ.*, liv. I, cap. VI).

(2) *Expos.*, l. V, leç. I, § 2. Cf. P. Janet, *op. cit.*, p. 387, t. I,

Le gibelin Marsile de Padoue, reprit après saint Thomas, en l'accentuant encore, ce principe de la souveraineté populaire. Dans la dernière partie de son *Defensor pacis*, œuvre imbue d'un grand libéralisme, paru en 1314, il arrive à des conclusions curieuses et nettement opposées aux doctrines des glossateurs et des jurisconsultes. Dans l'une de ses conclusions, il établit le principe de la souveraineté du peuple : *Legislatores humanum, solam civium universitatem esse, aut valentioris illius partem* (1). Le peuple, voilà le vrai législateur, le seul souverain. D'après Marsile de Padoue, le peuple n'est pas seulement, comme l'admettaient la plupart des juristes du moyen-âge, la source du pouvoir impérial, dans le sens qu'au moment où il aurait conféré la souveraineté à l'empereur, il s'en serait dépossédé ; le peuple est toujours le souverain de droit, puisqu'il est seul le vrai législateur. Mais il va plus loin. Après avoir donné au peuple le pouvoir législatif, il fait dépendre de celui-ci le pouvoir exécutif : « *Cujus libet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, præcipue vim coactivam habentis, electionem a solius legislatoris expressa voluntate pendere* » (2). Bref, la doctrine de Marsile de Padoue renferme les trois points capitaux de toute théorie démocratique : 1^o que le pouvoir législatif appartient au peuple ; 2^o que c'est le pouvoir législatif qui institue l'exécutif ; 3^o et enfin qu'il le juge, le change ou le dépose, s'il manque à ses devoirs.

Marsile de Padoue se détachant du pur enseignement scolastique par l'affirmation du principe de la souveraineté populaire, est le trait d'union entre les docteurs scolas-

(1) Concl. VI. Cf. P. Janet, *op. cit.*, t. I, p. 416.

(2) Concl. X et par. I, c. XII. Cf. Janet, *op. cit.*, t. I, p. 459.

tiques et les écrivains protestants qui ont fait faire, sous la Réforme, un pas géant à la doctrine démocratique.

Le principe de la souveraineté nationale se dégage peu à peu de toutes les doctrines théocratiques ou démocratiques. Le mouvement démocratique déborde le cadre théorique des spéculations philosophiques ou juridiques, pour se concrétiser dans les actes mêmes de la vie nationale.

Un Etienne Marcel et un Robert Lecoq unissent leurs efforts dans un grand mouvement pour mettre un terme à l'absolutisme royal, revendication courageuse qui se fit entendre pour la première fois aux Etats-Généraux entre 1356 et 1358 (1).

Le x^ve siècle ne fut que l'écho fidèle des précédents. Gerson, chancelier de l'Eglise à Paris, parlant au nom de l'Université, définissait ainsi le tyran : « Le prince est un tyran lorsqu'il surcharge son peuple d'impôts, de tributs, de corvées et qu'il s'oppose aux associations et aux progrès des lettres » (2).

Il admet la résistance comme légitime défense imposée par le droit naturel et évoque des tragédies de Sénèque, la satisfaction céleste entourant la mort du tyran (3).

Jean Le Majeur, docteur de Sorbonne, déclarait que « le roi tient son royaume du peuple, et que pour une cause raisonnable, le peuple a droit de lui enlever la cou-

(1) P. Méaly, *op. cit.*, p. .

(2) Gerson, *Serm. coram rege Franciæ nomine Universitatis parisiensis*, t. IV. Cf. Crétineau-Joly, *op. cit.*, p. 333, éd. 1706.

(3) « *Et si subditos manifeste et cum obstinatione in injuria et de facto prosequatur principis, tunc regula hæc naturalis, vim vi repellere licet locum habet. Et id Senecæ in tragiis; nulla Deo gravior victima quam tyrannus* » (*Contra adulatores principum*, Consid. 7, t. IV, pars II, p. 622 et 624).

ronne » (1). De même, les théologiens du Concile de Constance tenu en 1414, conclurent à propos des propositions de Wiclef, que l'empire peut déposer la personne de l'empereur, gravement coupable, et lui infliger un châtiment salutaire, le royaume pouvant agir de la même façon à l'égard de la personne du roi (2).

C'est un tel essor que la théorie de la résistance politique prend dans les doctrines philosophiques, à la veille de la Réforme.

§ 7. *La Réforme et la Ligue.*

Le x^v^e siècle fut une période de luttes et de discordes, de passions fortes et de hardiesses inaccoutumées, mais il fut aussi celui des idées fécondes, où la pensée a déployé le plus d'activité, en accentuant le développement démocratique avec une inexorable logique. C'est la revendication du droit des peuples contre l'esprit autoritaire des rois et le triomphe définitif contre l'Etat du droit individuel comme principe de la société civile et fondement du droit naturel (3).

La Réforme qui allait couvrir tout un siècle de disputes, de guerres et de massacres, ne fut pas à l'origine qu'un mouvement d'émancipation religieuse, sans s'attaquer aux pouvoirs politiques établis. « C'est au pape que j'arrache l'épée, disait Luther, non à l'Empereur. » Luther et Calvin prêchaient l'obéissance absolue aux

(1) Joannes Major, *De auct. conc. super Papam*, t. II, Opera Gerson, Coll. 1159.

(2) Von der Hardt, t. III, *Rerum Conc. Constantiensis*, Francfort, 1698.

(3) Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, Paris, 1920, p. 77.

puissances de la terre. Ils voulaient secouer le joug de Rome, mais dans cet affranchissement de la pensée et de la croyance étaient contenus tous les autres. Ainsi les disciples de ces deux fondateurs de la Réforme, abandonnèrent la cause du pouvoir absolu, pour incliner vers les idées populaires. Devant les persécutions et les saint-Barthélemy, les pamphlétaires protestants répandirent hardiment la doctrine de la souveraineté populaire ; sous François II et Charles IX, ces sortes d'écrits pullulent, couvrant d'injures et de sarcasmes les Guise, Catherine de Médicis et le roi même. Cette littérature « pamphlétaire » contient parfois de véritables traités de science politique, d'un intérêt universel et permanent, qui ont nettement affirmé le droit à l'insurrection.

Dans un petit manuel paru en 1574, sous le titre *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, et dont l'auteur longtemps inconnu est Théodore de Bèze, on trouve ouvertement posée la question de savoir « si les sujets ont quelque juste moyen et selon Dieu, de réprimer même par la voie des armes, si besoin est, la tyrannie toute notoire d'un souverain magistrat ?... Je nie, répond-il, qu'il ne soit licite aux peuples opprimés d'une tyrannie toute manifeste, d'user de justes remèdes » (1). Théodore de Bèze cite des exemples frappants : « ainsi, de notre mémoire, dit-il, les Suèdes ont emprisonné leur roi Gustavus, pour n'avoir assez sagement administré son royaume, et les Ecossais ont déposé et condamné en prison perpétuelle leur Royne, accusée de plusieurs adultères bien vilains,

(1) *Mémoires de l'Estat de France sous Charles IX*, vol. II, 2^e édit.

du meurtre très cruel du Roy son mari » (1). Il admet même le tyrannicide quand il s'agit d'un tyran sans titre.

Mais arrêtons-nous sur le *Franco-Gallia*, paru en 1574, et dont l'auteur, François Hotman, fut un des plus savants jurisconsultes de son temps. Bien que ce soit plutôt un traité de la monarchie française et de ses lois fondamentales, qu'un livre politique ou philosophique, l'ouvrage de Hotman n'est pas moins une thèse d'histoire dont l'auteur se sert pour combattre les institutions politiques de son pays et pour faire triompher l'idée démocratique. Dans une esquisse historique, il montre que dès l'origine de la Gaule, il y a toujours eu au-dessus de la royauté des assemblées nationales ou des Etats-Généraux, que le pouvoir souverain appartenait à la nation et que les rois n'étaient que des chefs élus sous certaines conditions. La nation peut donc aujourd'hui encore, par son représentant, les Etats-Généraux, déposer le prince indigne, élire le roi, transférer le pouvoir d'une maison à l'autre. Parlant ensuite de la Ligue du bien public, dirigée contre Louis XI, Hotman proclame le droit à l'insurrection : « Combien que toute sédition soit toujours dangereuse, néanmoins, il y en a quelquefois qui sont justes et presque nécessaires ; mais il n'y en a point de si juste et de si nécessaire que quand le peuple, foulé et opprimé par la cruauté d'un tyran, va demander secours à toute la congrégation des citoyens légitimement assemblée » (2). Voilà la synthèse de *Franco-Gallia*, qui, au moment où des milliers de sujets tombaient victimes de leur roi, un historien rappelait au peuple que ses ancêtres en se don-

(1) *Ibid.*

(2) *Franco-Galia*, p. 126.

nant des rois n'avaient pas entendu se donner des tyrans, ni des bourreaux, mais des gardiens et des protecteurs de la liberté ; que de tous les temps la souveraineté avait appartenu à la nation et que par conséquent elle disposait de toutes les prérogatives inhérentes à celle-ci, parmi lesquelles le droit de renvoyer les despotes et d'assurer le salut public par tous les moyens en son pouvoir (1).

Quelques années plus tard, en 1579, parut, d'abord en latin sous le titre de *Vindiciæ contra tyrannos* et avec le pseudonyme Junius Brutus, un ouvrage remarquable qui nous conduit par la hardiesse et par la logique de la pensée, à l'insurrection armée tout court. Le *Vindiciæ contra tyrannos* comprend trois questions que nous allons examiner séparément :

Les sujets doivent-ils obéir au prince, lorsqu'il commande quelque chose contre la loi de Dieu ? Assurément non, parce que « Dieu règne par sa propre autorité, les rois par emprunt. » C'est à Dieu qu'appartient toute puissance et toute souveraineté. Les rois ne sont que ses vassaux ou ses vicaires, mais constitués par le peuple qui a contracté une alliance avec la divinité conformément à l'histoire sainte. Ce traité conclu entre Jéhovah et les Hébreux, subsiste toujours dans tous les temps et pour tous les peuples ; on ne doit donc obéir aux rois, que dans la mesure où ils sont eux-mêmes fidèles au seigneur suprême.

Est-il permis, se demande-t-il dans la deuxième question, de résister par la force au prince qui commande quelque chose contre la loi divine ? S'appuyant sur des arguments tirés de la Bible, l'auteur répond affirmative-

(1) P. Méaly, *op. cit.*, p. 53 et suiv.

ment : « *Si abediamus rebelles sumus* » (1). L'histoire juive fournit de nombreux exemples de princes châtiés pour avoir enfreint la loi, et, quand parfois le peuple fermait les yeux et n'exigeait plus qu'elle fût fidèlement respectée, les prophètes lui rappelaient son devoir. « Si tel cas a été loisible pour le peuple juif... je crois que l'on m'accordera qu'il faut en accorder à tout peuple chrétien de quelque royaume et pays que ce soit » (2). Il est donc permis au peuple de résister par la force au tyran qui ruine l'Eglise.

Enfin, la question pour nous capitale : est-il permis de résister à un prince qui opprime non seulement l'Eglise, mais l'Etat ? « C'est le peuple qui établit les rois, qui leur met les sceptres en main et qui par les suffrages approuve leur élection » (3). Le peuple est donc supérieur aux rois ; on peut fort bien concevoir un peuple sans prince, mais jamais un prince sans peuple. C'est le peuple qui leur confie le royaume pour le bien commun de leurs sujets. Le roi oppresseur, parjure, n'a donc plus droit à l'obéissance des sujets ; il peut et doit être déposé. Ici on se trouve devant une difficulté, celle de savoir à qui incombe la tâche de proclamer la déchéance et de déposer le prince. Pour la résoudre, l'auteur reprend la vieille distinction entre le tyran sans titre et le tyran d'exercice. S'il s'agit d'un usurpateur, le premier sujet venu, sans exercer une fonction publique, peut le frapper, y étant autorisé par le droit naturel qui commande que sa liberté et sa vie soient défendues et qui aura droit à des honneurs

(1) *Puissance légitime*, I question, éd. 1581, p. 25.

(2) *Puissance légitime*, *ibid.*, p. 31 et Méaly, *op. cit.*, p. 213 et suiv.

(3) *De la puissance légitime*, *ibid.*, p. 96.

et à des récompenses. C'est la sanction la plus énergique que l'on puisse donner à une théorie de la souveraineté limitée.

Si, au contraire, c'est un roi légitime qui est devenu tyran, il faut user d'abord de patience, lui faire ensuite des remontrances et des avertissements. S'il persiste dans les abus, ruine l'Etat, s'il bouleverse tous les droits et méconnaît tous les devoirs, s'il manque à son serment et traite ses sujets comme des ennemis, alors la question de l'intervention du peuple se pose réellement pour arrêter la tyrannie. A ce moment-là il n'est plus question de conseils, qu'on ne songe plus à patienter. « Plus le tyran est supporté, plus il se rend insupportable ». Il appartient alors aux grands, aux représentants du peuple d'intervenir et d'employer la violence. Le roi ayant contracté avec le peuple entier et non avec les particuliers pris individuellement ceux-ci n'ont aucun droit contre le prince. Seule la volonté générale du peuple peut ordonner le soulèvement, et par le peuple on entend les magistrats délégués ou les Etats « qui ne sont autre chose que l'épîtôme ou bref recueil du royaume ».

Nous voilà donc arrivés à l'insurrection armée permise au peuple, droit qui existait dans l'antiquité, et que les théologiens du moyen-âge n'accordaient qu'à l'Eglise. Le pape seul pouvait délier le peuple de son serment ; ici c'est le peuple lui-même. Il a contracté avec Dieu solidairement avec le roi, il a aussi contracté avec le roi ; le contrat violé par le roi, le peuple redevient libre (1).

Le peuple, sous la conduite de ses magistrats, peut for-

(1) H. Lureau, *Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants français*, Bordeaux, 1900, p. 149 et suiv.

mer une conjuration pour renverser le prince. « Si le tyran est si fort qu'on ne puisse le renverser que par les armes, il sera loisible aux représentants du peuple de faire prendre les armes au peuple et d'employer tout moyen de force et de ruse contre celui qui a été jugé ennemi de la patrie et de la république. » On se demande ensuite si la majorité, si les représentants du peuple sont complices du roi impie ; que reste-t-il à faire à une minorité qui veut conserver la loi de Dieu entière et inviolable ? Les exemples de la ville de Lobna et de Macchabées, fournis par la Bible, semblent autoriser l'insurrection. Dieu peut quelquefois, dit l'auteur en terminant le *Vindiciæ contra tyrannos*, dans l'inaction des magistrats du royaume, des provinces, des villes, ou autre fraction organisée, susciter un envoyé extraordinaire qui prendra en main la défense du peuple opprimé, contre le tyran oppresseur (1).

Ce qui augmente encore la valeur de ce traité, c'est une idée destinée à faire plus tard fortune, c'est l'idée de contrat. Deux théories se disputaient jusque-là l'origine de la souveraineté : les uns soutenaient que le pouvoir civil émanant du pouvoir ecclésiastique, doit rendre compte de sa conduite à ce dernier ; les autres, au contraire, que le pouvoir civil étant constitué immédiatement par Dieu, n'a de comptes à rendre à aucun autre pouvoir, si ce n'est à celui de Dieu. Junius Brutus résume son système ainsi : « Les princes sont élus par Dieu, mais constitués par le peuple... Il intervient dans l'institution du roi un contrat entre le prince et le peuple : contrat tacite ou exprès, naturel ou civil, dont les officiers du royaume

(1) *Ibid.*

sont les gardiens. Celui qui viole le pacte est un tyran... Les magistrats ont le devoir de le ramener au devoir par la force. »

Les théories exposées dans le *Vindiciae contra tyrannos* portent un coup mortel à celles de ses devancières, qui soutenaient que le peuple avait abandonné la souveraineté entière, sans aucune réserve, donc à la théorie du pouvoir absolu, ouvrant ainsi une large voie aux idées démocratiques qui vers la fin du XVIII^e siècle ont abouti à la grande Révolution française.

Les idées démocratiques du protestantisme franchissent vite les frontières des autres Etats. Ainsi en Allemagne et dans les Pays-Bas, Althusius (1) s'en est fait un fervent défenseur. Dans son principal ouvrage : *Politica methodice digesta*, on trouve le principe de la souveraineté du peuple nettement formulé, ainsi que le principe de l'inaliénabilité du pouvoir souverain. Althusius recommande contre le prince légitime qui exerce tyranniquement le pouvoir, le « *jus resistentiæ et exauctorationis* », dont l'exercice n'est accordé qu'au peuple dans son intérêt et aux éphores. Les sujets, pris séparément, ont seulement le droit de résistance passive et, au cas de menace immédiate, le droit de légitime défense dérivant du droit naturel. Quant aux éphores dans l'ensemble, ils ont le pouvoir, même le devoir, après avoir constaté la tyrannie et exhorté sans résultat le tyran, de lui retirer l'empire, le condamner à mort et l'exécuter (2). L'idée dominante d'Althusius est, d'après la savante étude sur la politique de Gierke, que pour toute

(1) J. Althusius, professeur de droit calviniste (1557-1638).

(2) Gaudu, *Essai sur la légitimité des Gouv. de fait*, Paris, 1913, p. 40.

association comme pour toute autorité, la *causa efficiens*, est le consentement des intéressés ; le but final est le bien commun : leur dernier fondement gît dans l'ordre divin du monde, tel que ce dernier se manifeste dans la nature (1). Il ressort de là, que l'obligation de vivre en société ne supprime pas celle d'obtenir le consentement des individus avant de leur imposer ses lois. Le rapport du « *Summus Magistratus* » avec le peuple, s'analyse en un « contrat synallagmatique » entre une « *consociatio mandans* » et son mandataire. Il en résulte que ce que le peuple ne délègue pas, il le retient ; mais il ne doit et il ne peut qu'accorder une délégation limitée et révocable en cas d'abus, de telle sorte qu'il demeure dans tous les cas le « *dominus* » immortel (2).

L'ouvrage d'Althusius, loin d'être rien qu'une déclaration révolutionnaire, c'est l'effort scientifique et philosophique qu'il dédie à la conciliation du principe d'autorité et celui de la liberté.

En Angleterre, l'écossais Buchanan, historien distingué et poète célèbre, justifia la révolte contre Marie Stuart. Il publia en 1579, dans *De jure Regni apud Scotos*, un dialogue où, avec le raffinement d'un cicéronien, il reprit le thème soutenu dans *Franco-Gallia et Vindiciæ contra tyrannos*.

Il faut d'ailleurs mentionner que Buchanan n'était pas le premier qui défendait au-delà de la Manche la théorie de la souveraineté populaire. Déjà sous Elisabeth, un certain Hooker avait revendiqué le concours du peuple

(1) Gierke, I. *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1902, p. 21.

(2) Gierke, *op. cit.*, p. 31.

dans son *Ecclesiastical Polity* ; et Knox, qui aidé des prédicateurs presbytériens, avait reconnu au peuple le droit de déposer les rois (1).

De même que leurs adversaires protestants, les docteurs catholiques du moyen-âge, et surtout les partisans de la Ligue, s'emparent des doctrines démocratiques et se rangent parmi les partisans de la résistance, sans même la placer sous la tutelle oligarchique des magistrats.

Bellarmin et Suarez (2), deux jésuites espagnols et disciples fidèles de saint Thomas d'Aquin, sont les écrivains de ce temps, chez lesquels on peut le mieux suivre le mouvement des idées de la doctrine scolastique, depuis le XIII^e jusqu'au commencement du XIV^e siècle.

Le cardinal Bellarmin, l'auteur des *Controverses*, à l'encontre de la doctrine communément admise : qu'il n'est pas permis à des chrétiens de supporter un roi infidèle ou hérétique mais qu'il appartient toujours au Pape de juger si le roi doit être déposé ou non, il laisse au peuple une faculté très étendue de sanction à l'égard de son souverain. « Si une cause légitime survient, la multitude peut changer la royauté en aristocratie ou en démocratie, et inversement, comme nous lisons qu'il fut fait à Rome » (3). Or, il est connu que les causes de ces transformations à Rome ne furent que la tyrannie des rois et des classes privilégiées.

Suarez, l'écrivain le plus considérable de l'ordre des

(1) Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1865, p. 70.

(2) Bellarmin, jésuite et cardinal (1542-1621) ; Suarez, théologien et philosophe (1548-1617).

(3) « *Et si causa legitima adsit potest multitudo mutare regnum in Aristocratiam aut Democratiam et a contrario, ut Romæ factum legimus* » (*De Controversiis*, lib. III, *De laïcis*, cap. VI 4^o).

jésuites, est incontestablement le plus grand nom de l'Ecole dans la philosophie politique et le droit naturel. Son éclectisme résume et représente le mieux la continuation du travail conservateur et conciliateur du moyen-âge ; il complète l'enseignement théologique en montrant ce qu'il faut entendre par ces *causæ legitimæ* qui permettent à une nation de faire usage de ses droits. Dans son admirable traité *De Legibus*, il consacre le livre III à l'étude de la loi civile, dont les raisons se puisent à deux sources : « La teneur du pacte primitif et les lois de l'équité naturelle » (1), car si le contrat lie les parties contractantes, la justice naturelle n'impose pas des obligations. C'est pourquoi les réserves que la nation fait dans la transmission du pouvoir, constituent pour elle un droit dont elle peut légitimement user et par la même raison, en face d'un souverain qui exerce son pouvoir et d'une façon pernicieuse pour la société, la nation se trouve toujours armée du droit naturel de pourvoir à sa défense, droit dont elle ne se dépouille jamais. Plus loin et dans le même traité, Suarez prescrit des conditions par lesquelles une nation peut s'affranchir légitimement de la domination tyrannique, indifféremment si elle résulte de la violation du « pacte primitif » ou « des lois de l'équité naturelle ». Si un roi légitime, écrit-il, gouverne tyranniquement et qu'il n'y ait point d'autre moyen de se défendre que de le déposer ou de le chasser, la nation, sur l'avis conforme, rendu public, des cités et des grands, pourra le faire, en vertu du droit naturel qui permet de repousser la violence par

(1) *Qui casus intelligendi sunt, vel juxta conditiones prioris contractus, vel juxta exigentiam naturalis justitiæ, nam pacta et conventia justa servanda sunt* » (*Defensio fidei* : lib. III, cap. III, § 3) (Cf. Feret, *op. cit.*).

la violence, et parce que ce cas de résistance légitime, indispensable au salut de la société, est toujours inclus dans le premier contrat, par lequel la nation a transféré son pouvoir au roi (1). La synthèse d'une telle doctrine a été formulée en quatre propositions : 1^o il faut que l'insurrection soit le fait de la nation et non le mouvement émeutier d'un faubourg, d'une ville ou d'une province, car la nation seule est armée de ce droit ; 2^o il faut qu'il n'y ait pas d'autre remède à l'oppression ; 3^o que la nation se prononce par ses organes naturels ; 4^o et enfin que l'insurrection soit décidée et conduite de façon à ce que les conséquences n'en soient pas socialement plus désastreuses que celles de la tyrannie... *si prudenter sine majore populi detrimento fiat* (2).

Dans *De Legibus*, qui n'est pas seulement un traité de droit naturel, mais encore de droit politique, Suarez traite du pouvoir de faire la loi, des conditions de sa légitimité et de son acceptation. Selon lui, la souveraineté ne réside dans aucun homme en particulier, mais dans la collectivité des hommes, c'est-à-dire dans la société tout entière, dans le peuple. Mais ce fondement de la souveraineté primordiale du peuple, fut la source de deux théories : l'une favorable à l'absolutisme, l'autre à la liberté. Si ce droit de souveraineté est inaliénable, bien que le peuple s'en démette provisoirement, pour le donner avec ou sans conditions à celui qui le gouverne, il reste toujours maître de le reprendre quand il lui plaît, il reste toujours le souverain en titre. Trahi, il a le droit de demander

(1) *Deferensio fidei*, lib. VI, cap. IV, § 15.

(2) Feret, *op. cit.*, p. 110.

des garanties, de reprendre ce qu'il a donné, d'établir un autre gouvernement, d'autres conditions.

Si, au contraire, la souveraineté peut s'aliéner, après l'avoir cédée, le peuple ne la possède plus. Il ne lui reste plus d'autres libertés que celles qu'il s'est réservées dans le contrat, et s'il n'a fait aucune condition il est esclave. Voilà comment partant du même principe, on peut arriver à deux doctrines opposées. Selon Suarez, le peuple ayant confiance en ses princes leur abandonne tous ses droits, il les leur transmet d'une manière absolue, mais non irrévocablement. Le jour où le prince manque à ses devoirs, pour des causes légitimes, nous l'avons vu, le peuple peut reprendre l'exercice de la souveraineté. Tel est l'enseignement des grands maîtres jésuites, c'est-à-dire celui des écoles catholiques, qui nous conduit à l'insurrection, au cas où la royauté dégénérerait en tyrannie.

I. *La Ligue* (1).

Les doctrines politiques de la Ligue n'ont aucune originalité ; leurs postulats rappellent les doctrines protestantes de la seconde moitié du xvi^e siècle, mises au service des luttes et des passions catholiques, avec la différence que la Ligue est allée beaucoup plus loin que l'insurrection protestante ; elle avait chassé et déposé le roi.

Dans *De justa abdicatione Henrici III*, Boucher, qui s'est consacré à justifier cet acte de la Ligue, expose un

(1) La Ligue fut une confédération du parti catholique, fondée par le duc de Guise en 1576, dans le but apparent de défendre la religion catholique contre les calvinistes, mais en réalité pour renverser Henri III.

mélange de doctrines scolastiques et protestantes, sur la prédominance du pape et du peuple sur les princes. Si le pape, gardien suprême du troupeau humain, sacré par le Christ, peut déposer Henri III, le peuple le peut aussi, car il y a contrat passé entre les rois et leurs sujets ; ceux-ci forment la république qui garde la souveraineté et qui a sur ses chefs le pouvoir de vie et de mort (1). Boucher dénonce la tyrannie d'Henri III pour les crimes dont il s'est rendu coupable, et il justifie la déposition. (D'ailleurs on connaît les événements : Henri III fut assassiné à Saint-Cloud, le 1^{er} août 1589, par le dominicain Jacques Clément, glorifié pour son acte.)

Ainsi, d'après Boucher, le droit de déposition est double ; l'un appartient à l'Eglise, l'autre au peuple. Le pape ou ses représentants peuvent abroger les lois, changer les constitutions, pourvu qu'ils délient les peuples du serment d'obéissance et qu'ils avisent à confier à un gardien plus sûr le troupeau humain sauvé par le Christ (2).

La souveraineté du peuple ne peut pas être contestée. C'est le peuple qui fait les rois, le droit d'élection est supérieur au droit d'hérédité, et quand elle a nommé un roi, la république garde néanmoins son pouvoir.

La monarchie n'est qu'un contrat mutuel, *ut in contrahibus de mutuo*, il faut donc maintenir la vieille formule française « mettre les rois hors de paige ».

(1) *De justa abdicatione*, fol. 19 recto et 20 verso, Paris, 1589.

(2) « *Penes romanum pontificem aut qui infra illum sunt... arbitratu suo... regni jura immutare, leges abrogare, tum populos obedientiæ vinculo eximat detque operam ut alteri commodiori grex a Christo redemptus committatur* ». Cf. Labitte, *La démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, 2^e éd., 1865 (ou : *De justa abdicatione*, lib. IV, Paris, Nivelle, 1589).

Mariana (1), dans son traité *De rege et regis institutione* et dont nous avons eu l'occasion de parler plus haut (v. p. 28), se déclare partisan du gouvernement d'un seul, mais il subordonne la monarchie au pouvoir du peuple.

Les citoyens n'auraient jamais consenti à se dépouiller sans aucune garantie de toute souveraineté. L'autorité du peuple reste toujours supérieure à celle des princes (2). Dans toutes les circonstances graves, le pouvoir du peuple reprend ses droits, et c'est lui seul qui doit statuer sur l'abrogation des lois, sur les impôts, sur les changements à apporter dans la succession du trône, et surtout la souveraineté de la nation subsiste pour punir, déposer et frapper les mauvais princes.

Ainsi les jésuites continuèrent partout l'enseignement des doctrines démocratiques, s'unissant dans le même esprit avec les protestants, pour ébranler le pouvoir despotique des rois.

Une politique toute différente de l'empirisme casuistique pratiqué par les ligueurs, une politique doctrinaire, animée d'un profond sentiment de droit, est venue s'affirmer avec une violence déclamatoire en cette fin de siècle, en faveur des doctrines démocratiques : c'est la politique des philosophes.

En France, La Boétie (3), un jeune philosophe ennemi de la tyrannie, n'appartenant ni aux protestants, ni aux

(1) Mariana (Jean de), jésuite et théologien espagnol (1537-1624).

(2) Mariana, *De rege et regis inst.*, chap. IX et chap. XIII, liv. I.

(3) Etienne de la Boétie, écrivain français, imbu de la culture antique ; ami de Montaigne (1530-1563).

catholiques, s'est fait l'éloquent revendicateur des droits naturels du peuple. Tout son livre *De la Servitude volontaire* est un long et désespéré cri de colère contre les rois oppresseurs. Il croit à la souveraineté inaliénable du peuple, dont lui seul a le droit de disposer ; la reprise de son exercice lui appartient, la désobéissance aux tyrans est donc légitime. « L'humanité serait bien vite opprimée, dit Janet, si quelques cœurs ardents n'étaient là, pour rappeler aux autres, même avec quelques excès, les droits et les titres de la dignité humaine sacrifiés par des pouvoirs corrompus » (1). Le sage Erasme lui-même, dans ses *Adages*, dirige d'amères satires contre les têtes couronnées : « Compulsez l'histoire ancienne et moderne, dit Erasme, et à peine trouverez-vous un ou deux princes qui n'aient par leur ineptie attiré les plus grands maux de l'humanité... Et à qui s'en plaindre, sinon à nous-mêmes ? » Il trace ensuite le portrait dur d'un aigle, l'emblème royal, couvrant d'une ironie sanglante le mauvais roi : « Qu'on examine avec attention la tête et les traits de l'aigle, ces yeux rapaces et méchants, cette courbure menaçante du bec, ces joues cruelles, ce front farouche, n'y reconnaîtra-t-on pas aussitôt l'image du roi ? De tous les oiseaux, l'aigle seul a paru aux sages, le vrai type de la royauté : il n'est ni beau, ni musical ; il est carnassier et pillard, solitaire et haï, il peut faire étonnamment de mal, mais sa méchanceté dépasse sa puissance » (2).

Arrivé à la fin du xvi^e siècle, un regard rétrospectif souligne les prééminences d'une époque si riche en spéculations de tout genre, qui ont collaboré aux progrès de la

(1) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 102.

(2) Cf. P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 104.

science politique et à l'éducation des Etats. Nous avons vu d'une part que les théories protestantes emploient toutes les méthodes, l'histoire, l'autorité biblique pour faire triompher le principe de la souveraineté populaire ; de l'autre que la politique catholique a été préoccupée des mêmes problèmes et avec une hardiesse toujours croissante.

Le xvi^e siècle fut la source incontestée de deux grandes idées : la liberté politique et la liberté religieuse. C'est le siècle qui, par la renaissance de l'esprit antique, par le renouvellement de la foi religieuse et par une forte passion de liberté, porte le coup décisif au moyen-âge (1), finissant par une complète résurrection des doctrines démocratiques.

(1) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 132.

CHAPITRE III

Les Temps modernes. — Les Doctrines absolutistes.

§ 8. *Hobbes — Bossuet — Fénelon.*

Le ^{xvii}^e siècle commence sous les mêmes auspices de luttes et de passions politiques que le siècle précédent. Les idées entremêlées et parfois confuses, dont l'éclosion brusque se place au ^{xvi}^e siècle, sont formulées en des principes purement philosophiques qui servirent à découvrir par une analyse rationnelle, l'origine de la société et du droit et de fixer par là les limites du pouvoir gouvernemental.

La discussion doctrinale se rattache à la révolution d'Angleterre, qui fournit le premier fruit mûri aux rayons de la souveraineté populaire. Hobbes la combat, Locke la défend, et sur le même terrain la lutte continue entre Filmer et Sydney, Bossuet et Jurieu. La doctrine de l'absolutisme reprend avec force, étant dirigée non contre le pape pour paralyser ses prétentions d'empereur à la monarchie universelle, mais contre l'affirmation des droits contenus dans la souveraineté populaire (1). La théorie du droit divin, formulée dès le onzième siècle, n'était d'ailleurs plus une nouveauté au ^{xiii}^e siècle. L'empereur Henri IV, au concile de Worms tenu en 1076, nie avoir

(1) P. Fournier, *La doctrine de l'Absolutisme. Rev. critique de lég. et de jurispr.*, 1905, p. 78.

reçu le pouvoir des mains du pape, mais directement de Dieu ; Henri V et Frédéric Barberousse au ^{xii}^e siècle, Frédéric II au ^{xiii}^e, tiennent le même langage aux prétentions papales. Au ^{xiv}^e siècle, la doctrine franchit le cadre restreint de la cour du Saint-Empire pour s'étaler dans des traités comme *Les Questions de Guillaume Ockam*, composé en 1326, et où l'auteur croit que Dieu confère le pouvoir de deux façons : sans aucun concours de créations humaines, comme fut le principat de Moïse ou le pontificat de saint Pierre ; et avec le concours des hommes par l'élection (1). Les électeurs ne peuvent donc donner à l'élu qu'une simple capacité de recevoir de Dieu la souveraine puissance (2). S'inspirant des mêmes idées, Louis de Bavière, dans une protestation adressée au Pape en 1338, revendique une fois de plus la dignité et le pouvoir de l'Empereur, émanant de Dieu seul. Elle fut soutenue en France avec la même ardeur par Philippe le Bel contre Boniface VIII, qui affirma aux Etats-Généraux mêmes, que ses prédécesseurs « n'ont jamais tenu de personne que de Dieu seul », le royaume de France et que lui le tient de leurs mains par la volonté divine (3).

Plus tard, Henri IV, ayant abjuré le protestantisme, monte sur le trône par cet exorde : « Puisqu'il a plu à Dieu m'appeler à cette dignité royale que je tiens aujourd'hui et m'établir en icelle son lieutenant, pour régir et gouverner

(1) Guilhelmi de Ockam, *Octo questiones*, quest. II, cap. I, p. 335. Dans Goldast, *Monarchia*, Francfort, 1614. II, p. 314 et suiv. Cf. P. de Lagarrigue, thèse Bordeaux, 1906, p. 44.

(2) *Ibid.*, cap. III, p. 336 et suiv.

(3) Picot G., *Histoire des Etats généraux*, Paris, 1888, I, p. 22, 2^e édit.

son peuple français, je veux en tout et partout l'imiter » (1).

La doctrine devint peu à peu très courante en France et a son point culminant dans la fameuse formule de Louis XIV : « L'Etat c'est moi ». C'est à cette époque que Bossuet, adoptant la thèse du contrat social de Hobbes, fit paraître *La politique*, tirée de l'écriture sainte, qu'il consacra à l'apothéose du pouvoir royal.

Hobbes (2) : voilà la figure dominante du XVII^e siècle, le théoricien de l'absolutisme royal, dont la doctrine implique la négation totale de l'idée de droit. Le pouvoir absolu avait fait des progrès menaçants en Angleterre où la malheureuse famille des Stuart allait payer de son sang les exploits funestes accomplis au nom du principe du droit divin, que Jacques I^{er} et son fils Charles développèrent dans leurs écrits politiques (3) et que Milton refusait dans son *Iconoclaste*. Cette cause perdue, les espoirs s'accrochèrent au dernier apologiste d'un pouvoir sans marges, l'admirable défenseur d'une institution qui touchait à sa fin.

Hobbes prend comme point de départ, dans sa fameuse doctrine, l'état de nature, cet état de guerre de tous contre tous, que les hommes quittèrent en s'unissant pour leur défense commune. A la constitution de cette union qui forme la société civile, un simple consentement des membres ne suffit pas ; une soumission de la volonté de chaque particulier à celle d'un autre ou d'une assemblée

(1) *Le Monde*, journal, 18 septembre 1874. Cf. Lagarrigue, *op. cit.*, p. 46.

(2) Thomas Hobbes, philosophe anglais (1588-1679).

(3) Jacques I^{er} d'Angleterre, *Œuvres anglaises* (*La céd.*, 1616, trad. latine par J. de Montaigne, 1619). *Basilicon. doron. Jus liberæ monarchiæ*. Cf. P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 144.

qui décide pour tous sur les affaires est nécessaire. C'est le seul moyen d'établir une puissance irrésistible qui garantisse l'exécution de la loi naturelle ; chacun se démettant de sa force en faveur d'un homme ou d'une assemblée.

Il y a là un véritable contrat, un pacte par lequel la multitude devient une personne et cette personne c'est l'Etat ou la République, le *Leviathan* de Hobbes qu'il définit ainsi : « Une personne autorisée dans ses actions par un certain nombre d'hommes, en vertu d'un pacte réciproque, à cette fin d'user à son gré de la puissance de tous, pour assurer la paix et la défense commune » (1). Or, transmettre son droit à quelqu'un, c'est ne pas lui résister : si tous transmettent à la fois leur droit et donc la promesse de ne point résister, cette puissance publique reste seule armée du droit primitif et absolu. De cette façon la souveraineté ne réside point dans la multitude qui n'a pas une volonté unique, mais dans l'Etat, du moment où il est devenu une seule et même personne, « dont la volonté soit équivalente à toutes les volontés individuelles » (2).

L'institution du pouvoir civil est donc une complète aliénation et non une délégation de la souveraineté. Le contrat réciproque de non résistance, n'ayant lieu qu'entre les membres de la multitude, ne peut engager en rien le souverain qui n'y est pas intervenu ; de là, son autorité absolue.

Hobbes remet donc au prince tous les attributs du pou

(1) *Leviathan*, *De civit.*, c. XVIII. Cf. Janet, p. 159.

(2) *Persona unas cujus voluntas ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium* (*De civ. Imper.* V, c. XVIII). Cf. Janet, p. 159.

voir souverain et dont les trois suivants marquent bien jusqu'où va cette théorie de l'absolutisme : 1^o le droit de fixer par la loi ce qui est juste et injuste ; 2^o le droit d'autoriser ou de défendre les doctrines et les opinions ; 3^o le droit de propriété (1). En face de ces droits exorbitants du pouvoir public Hobbes n'en réserve aucun aux sujets. Enfin Hobbes conclut de ces principes que le souverain ne peut être ni jugé, ni tué, ni puni de quelque façon que ce soit : « De ce que chaque particulier, écrit-il, a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'Etat, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces, il s'ensuit manifestement que le souverain doit être injustifiable quoi qu'il entreprenne » (2). Toute désobéissance au pouvoir tendrait à ressusciter les forces individuelles, serait un commencement de retour à l'état de nature, qui est le pire et d'où il résulte que, quoi que le pouvoir puisse vouloir, les sujets sont tenus d'obéir et n'ont aucun droit de résister...

Etrange et répugnant système, aussi bien par le non sens de ses principes que par ses effrayantes conséquences. On attribue au hasard et à la trempe de son caractère l'accident qui avait jeté l'illustre philosophe dans le parti du droit absolu qui était celui des Stuart. La vue de la révolution et de ses excès ne fit que le confirmer dans ses affections et dans ses principes. Il eut la naïveté de croire la société dissoute parce qu'il la voyait secouée d'une révolution, et il dut en trouver la cause dans le renversement de l'autorité établie. C'est sous l'inspiration de

(1) P. Janet, *op. cit.*, p. 162, t. II.

(2) Hobbes, *Elém. philosoph. du citoyen*, ch. VI, § XII, *in fine* (Cf. Smyrniadis, thèse Paris, 1921, p. 16).

cette idée qu'il chercha les lois de la nature de l'homme et celles de la formation des sociétés, pour arriver aux principes qu'il a formulés en dehors de toute notion de droit (1).

Un autre partisan du pouvoir absolu, qui conçut à cette époque un système original en Angleterre, fut le chevalier Filmer, l'auteur de la fameuse théorie du patriarcat. Il assimile le pouvoir royal au pouvoir paternel, en remontant jusqu'aux temps où la monarchie se confondait avec la paternité, c'est-à-dire aux patriarches, et enfin jusqu'à Adam et Noé.

Revenons à Bossuet (2) qui soutient en France, avec le même éclat que Hobbes le fit en Angleterre, la cause du pouvoir absolu, mais s'attachant à d'autres principes moralement supérieurs à ceux de Hobbes. Hobbes attribue l'origine de la société à l'intérêt et à la crainte, tandis que Bossuet ajoute à ces deux principes la fraternité universelle. Hobbes ne parle au pouvoir que de ses droits, Bossuet lui montre ses devoirs ; il parle aux rois un fier langage, que l'esprit servile de Hobbes n'a pas connu : « Vous êtes des dieux, leur dit Bossuet, mais, ô dieux de chair et de sang ! ô dieux de boue et de poussière ! vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme les grands. La grandeur sépare les hommes pour un peu de temps : une chute commune les égale tous » (3). Bossuet se déclare adversaire d'un pouvoir arbitraire dont le *De Cive* de Hobbes n'est que la subtile justification ; il reconnaît

(1) Jouffroy Th., *Cours de droit naturel*, Paris, 1876, t. I, leçon XII.

(2) J.-B. Bossuet, évêque de Meaux, orateur sacré qui défendit le droit divin des rois (1627-1704).

(3) Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture*, l. V, art. IV (Cf. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 277).

l'existence de certaines lois fondamentales, contre lesquelles tout agissement reste nul de droit (1), et il met ensuite au-dessus de la puissance royale, la religion, la majesté divine.

Pourtant, quelle que soit la différence des principes qui sépare les deux théoriciens, l'un et l'autre se confondent dans l'ardeur qu'ils mettent à justifier la servitude.

Bossuet comme Hobbes prend comme point de départ l'état de nature, antérieur au gouvernement civil, où « tout était en proie à tous ». Pour sortir de là, chacun renonce à sa propre volonté pour la transmettre au gouvernement, de sorte que toute la force appartient au magistrat souverain.

D'après lui, la souveraineté est née de l'abandon et du renoncement que chacun fait de sa force individuelle, ce qui conduit à une abdication complète de la multitude (2). Le peuple est donc dépouillé de toute souveraineté, principe qu'il faut chercher plus haut, en Dieu même, qui est le roi des rois et au commencement le seul roi. Tous les gouvernements sont donc d'origine divine, car tous émanent de Dieu, et tous, par la parcelle d'autorité qu'ils possèdent, plaisent à Dieu, qui veut l'ordre et qui les autorise, parce qu'ils maintiennent l'union et la paix dans la société ; par conséquent tous doivent être obéis et respectés.

En ce qui concerne le roi, nul n'a poussé si loin que Bossuet le culte de la royauté dont il se fait une nouvelle religion. La royauté, prétend-il, a son origine dans la divinité même, et le roi ne doit rendre compte de son

(1) Bossuet, *ibid.* (*op. cit.*), liv. I, art. IV, et liv. VIII, art. II (Cf. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 278).

(2) Bossuet, *Cinq. avert. aux protestants*, XLIX (Janet, p. 279).

pouvoir qu'à Dieu seul qui l'a investi ; sur la terre, il ne relève d'aucune puissance, son autorité et lui sont sacrés et il n'y a pas de force coercitive contre le prince, les sujets ne peuvent lui opposer que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure (1). Ainsi formulé, le pouvoir du prince n'est que l'image la plus oppressive de toutes les tyrannies, et les freins que Bossuet entend mettre au despotisme du roi, qu'il place au-dessus de la loi, et rend passible d'une seule sanction, la sanction du tribunal divin, sont bien fragiles et illusoire pour résister aux ambitions et à la cupidité d'un prince. On peut facilement comprendre qu'avec de tels principes, Bossuet n'accorde guère au peuple le droit de résistance à l'oppression ou celui de déposer le souverain. La cruauté, l'infidélité, l'impiété ou quoi que ce soit, ne sont point une raison de s'affranchir de l'autorité du souverain légitime (2).

Du haut de cette théorie du droit divin et de la monarchie absolue, que les événements momentanés semblaient confirmer, il était difficile à Bossuet de prévoir combien son idéal était trompeur et passager. De même que Hobbes, il ne vit dans la révolution d'Angleterre qu'un mouvement anarchique, sans avoir pu discerner que c'était précisément cette révolution qui ouvrait aux peuples opprimés une voie nouvelle de droit et de liberté, tandis que la magnifique monarchie de Louis XIV, n'était que la fin d'un régime appelé à disparaître (3).

A côté de l'absolutisme extrême de Hobbes et de Bos-

(1) *Politique*, liv. VI, art. I, p. 1 (Bossuet, *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1864, XIII).

(2) Bossuet, liv. VI, art. 5.

(3) Paul Janet, *Hist. Sc. politique*, t. II, p. 287.

suet, on peut ranger l'absolutisme mitigé de Fénelon (1), partisan lui aussi de la monarchie et du droit divin, mais d'une monarchie aristocratique et représentative. La doctrine de Fénelon n'est pas, au fond, différente de celle de Bossuet : il admettait, comme ce dernier, que l'autorité vient de Dieu, et qu'il est interdit au peuple, quelle que soit sa forme, de rien entreprendre pour en changer les conditions. Il repousse avec force la doctrine du droit à l'insurrection et se méfie du gouvernement populaire, il soutient la supériorité de la monarchie sur toutes les autres formes de gouvernement.

Mais Fénelon, avec tout le respect que ses principes témoignent à l'autorité souveraine, ne semble pas conquis à traiter les rois comme des dieux ; ses dissertations de *Télémaque* sur les devoirs des rois, les dangers qu'ils courent par leurs excès de libertinage, de luxe et l'abus de pouvoir, en sont la preuve.

L'exercice du pouvoir doit être limité par une loi fondamentale, le bien public, et les agissements du prince même, ne doivent pas tourner contre l'intérêt de tous. A la vérité, Fénelon semble donc distinguer quelques lois qui s'imposent même aux souverains (2) : « Nul souverain, dit-il, ne peut exiger la croyance intérieure de ses sujets sur la religion. Il en peut empêcher l'exercice public ou la profession ouverte de certaines formules, opinions ou cérémonies, qui troubleraient la paix de la République, par la diversité et la multiplicité des sectes ; mais son autorité ne va pas plus loin », ou « Toute loi faite, toute

(1) Fénelon, archevêque de Cambrai, écrivain séduisant, dont les tendances aristocratiques s'opposaient à l'absolutisme de Louis XIV (1651-1715).

(2) Gidel, *Politique de Fénelon*, p. 33.

guerre déclarée, tout impôt levé dans une autre vue que celle du bien public, est un violement des droits essentiels de l'humanité » (1).

L'absolutisme de Fénelon n'a nullement la violence excessive de ses prédécesseurs, mais au contraire, par son aversion de la contrainte appliquée à la conscience et ses soucis du bien public, il est considéré comme un précurseur des écrivains politiques du XVIII^e siècle.

Compris parmi les meilleurs serviteurs de la monarchie, Fénelon, sans blâmer en lui-même le principe du pouvoir absolu, lui donne de respectueux avertissements. On parle avec émotion « de ce menu peuple, si utile et si méprisé », et on conseille à la royauté « qu'il est bon de ne pas faire tout ce qu'on peut ». En vain ; la royauté repoussait avec hauteur tout avertissement, en réservant la disgrâce et l'exil aux audacieux auteurs.

Des clameurs de plus en plus hardies, entremêlées bientôt d'invectives et de sommations et auxquelles la voix du peuple vint s'ajouter, furent le signal de la dernière heure pendant laquelle la monarchie exaltée par les théories d'un Hobbes ou d'un Bossuet, eût pu se réformer, mais la laissa passer sans qu'elle ait su en profiter.

§ 9. Le « Contrat social » de J.-J. Rousseau.

Un siècle plus tard, J.-J. Rousseau (2) est venu compléter par plusieurs chefs-d'œuvre, le mouvement philo-

(1) Ramsay, *L'Essai philos. sur le gouv. civil, selon les principes de Fénelon*, c. XV (Cf. Janet, *op. cit.*, p. 295).

(2) J.-J. Rousseau, philosophe et écrivain, né à Genève en 1712, mort à Ermenonville en 1778,

sophique du XVIII^e siècle, dont nous retenons celui qui a fait sa gloire et qui contient les qualités les plus fortes de son esprit et de son style : le *Contrat social*. Remontant aux premières idées de la politique, J.-J. Rousseau déduit les principes absolus de l'idée même de la société, exprimant les conditions essentielles de son existence. « Je veux chercher, dit-il, si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être » (1). Son premier principe est la croyance en la bonté naturelle de l'homme que les lois et la civilisation ont rendu méchant et malheureux ; il lui faut donc faire des efforts pour refaire l'organisation sociale, la débarrasser de ses vices et régénérer l'humanité même par la contrainte (2). L'idée primordiale serait le respect et la valeur de la liberté, car : « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa dignité d'homme, aux droits de la liberté même, à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute liberté à sa volonté » (3). Mais la sauvegarde de la liberté ne peut venir que des conventions et des lois, pour empêcher le juste d'être opprimé par le méchant. Il faut donc trouver une forme d'association qui peut défendre et protéger de toutes ses forces la personne et les biens de chaque associé et par laquelle cha-

(1) Rousseau, *Contrat social*, liv. I, ch. I.

(2) Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 128. Cf. Charmont, *op. cit.*, p. 38.

(3) J.-J. Rousseau, *Contrat social*, liv. V, ch. IV.

cun se donnant à tous, n'obéit qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant (1).

Cette forme d'association est constituée par l'élaboration d'un contrat social qui contient l'aliénation de chaque associé avec tous ses droits à la communauté. Il semble bizarre que Rousseau, qui avait soutenu avec tant de force contre Grotius que ni un homme ni un peuple ne pouvaient aliéner ou renoncer à leur liberté, trouve ensuite la clef du pacte social dans l'aliénation de chacun à tous. Il prétend, il est vrai, que cette aliénation est sans danger, d'abord parce que chacun se donnant tout entier, la condition est la même pour tous ; nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres, et ensuite que, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquiert le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a (2). Vaine et pâle consolation d'accepter l'esclavage pour la raison que tous les autres lui sont soumis. L'illusion que la condition de chacun étant commune, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres, reste une simple illusion ; en réalité la puissance souveraine se ramasse toujours entre les mains de quelques-uns qui peuvent opprimer les autres impunément et justement même, puisque chaque associé ayant tout aliéné à la communauté, le chef de l'Etat peut dire : la communauté c'est moi (3).

Mais la pensée de Rousseau oscille entre deux principes contraires, le droit de l'Etat et le droit de l'individu, de

(1) *Contrat social*, liv. I, ch. VII.

(2) J.-J. Rousseau, *Contrat social*, liv. II, ch. VI.

(3) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 430.

telle sorte qu'après avoir abandonné à la puissance publique la totalité des droits des associés, il se demande ensuite quelles sont les bornes de ce pouvoir souverain. Cette idée de la limitation du pouvoir avait déjà préoccupé, dans le même sens d'interprétation, quelques publicistes avant Rousseau, notamment Hobbes et Spinoza. La limite du pouvoir souverain, dit Hobbes, c'est le point où un sujet aimerait mieux la mort que l'obéissance (1) ; selon Spinoza, le droit se mesure à la puissance : celui qui peut tout a droit à tout. Dans de tels systèmes qui placent les droits des individus entre la force et le bon plaisir, il est impossible de découvrir des limites au pouvoir souverain.

Rousseau cherche à sauver en quelque sorte les personnes privées qui sont « indépendantes de la personne publique ». Le souverain, dit-il, « ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté, et ce que chacun a aliéné par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté » (2). Le juge de l'importance des sacrifices nécessaires à la communauté reste toujours l'Etat. L'Etat est donc à l'égard de ses membres le maître de tous leurs biens par le contrat social, qui ne connaît aucune loi supérieure à lui. Que peut l'individu contre une telle puissance sans marges ? Rien, et encore il n'a pas de raisons non plus de s'insurger puisque « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (3). Il résulte que

(1) Hobbes, *De cives*, sect. 2, c. VI, § 13.

(2) J.-J. Rousseau, *Contrat social*, liv. II, ch. IV.

(3) *Ibid.*, liv. I, ch. III.

Rousseau conçoit un souverain absolu et irresponsable, que tout ce qu'il a décidé est non seulement obligatoire, mais juste, que les individus n'ont pas d'autres droits que ceux que le souverain leur a donné, qu'enfin entre le souverain et les sujets il n'y a aucun arbitre : « Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur : par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous les membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être » (1). L'individu demeure cependant libre, assure Rousseau : « chacun se donnant à tous ne se donne à personne ». Cette liberté chargée de fers, conduit à la négation complète des droits des particuliers, de la liberté individuelle et de la propriété, comme tout autre système tyrannique. C'est l'absolutisme pur ; la doctrine du contrat social implique la négation de la résistance à l'oppression, tant contre l'exécutif que contre le législateur, ce dernier, dit-il, étant là collectivité elle-même et la collectivité ne peut s'insurger contre elle-même (2). C'est du reste ce qu'avait vu Benjamin Constant quand il écrivait si justement : « je ne connais aucun système de servitude qui ait consacré des erreurs plus funestes que l'éternelle métaphysique du *Contrat social* » (3).

Pourtant, les doctrines de Rousseau ne doivent pas

(1) Rousseau, *Contrat social*, liv. I, ch. VII.

(2) *Ibid.*, liv. II, ch. II.

(3) B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, Paris, 1819, t. I, p. 239.

être confondues avec celles de Hobbes, sous prétexte que l'un et l'autre admettent un état de nature, qu'ils font cesser par l'aliénation volontaire de chaque particulier à l'Etat. Hobbes promet en échange de cette aliénation la paix et rien de plus ; de droits, il n'en est plus question ; quant aux biens, rien de plus séditionnel pour lui que de soutenir que le sujet a la propriété de ses biens.

Au contraire, aux yeux de Rousseau cette aliénation est provisoire, et il entend par là que l'Etat restituera à chacun ces droits, fortifiés par la garantie publique ; cet échange du droit naturel contre le droit civil, n'est donc point fait dans l'intérêt du despotisme de l'Etat, mais dans l'intérêt de la liberté.

En un mot, le *Contrat social* contient une vérité de plus en plus acceptée par l'opinion : « que chaque peuple est une personne qui s'appartient à soi-même, qui a le gouvernement de ses destinées et qui transmet à qui il lui plaît, le soin de le diriger » (2). C'est le principe de la souveraineté populaire.

(2) P. Janet, *op. cit.*, p. 453 et 454.

CHAPITRE IV

Les Théories du droit de la nature.

§ 10. *Grotius. — Puffendorf. — Leibnitz. — Spinoza.*

La doctrine de Hobbes ayant envahi et dominé tout un siècle, suscita un grand problème sur l'origine de la justice. Est-elle une loi absolue ou une simple convention ; une invention des hommes, ou un ordre de la raison éternelle ? La justice existe-t-elle en soi, ou n'est-elle qu'un simple rapport arbitraire variant selon le temps et le lieu ? Tel est le problème qui donna naissance au xvii^e siècle à une science nouvelle, jusque-là confondue avec la morale théologique ou avec le droit positif, qui se séparant de l'un et de l'autre, s'émancipe et prend pied dans le cadre des sciences morales et politiques, sous le titre classique de : droit naturel et droit des gens (1).

Nous avons déjà trouvé dans les théories de Hobbes et de Rousseau, l'affirmation d'un état de nature qui précède la société civile. Mais le premier qui insista sur l'état naturel des hommes primitifs fut Hugues Grotius (2). Son traité du *Droit de la paix et de la guerre*, est le premier traité du droit naturel et du droit des gens, que la juris-

(1) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 226.

(2) Hugues Grotius, jurisconsulte et diplomate hollandais (1583-1645).

prudence et la philosophie modernes peuvent citer encore avec beaucoup de succès.

Dans l'état naturel de Grotius, les hommes primitifs, tout en étant indépendants les uns des autres, avaient cependant la notion du juste et du bien. Il explique la formation des sociétés par l'instinct qui pousse l'homme à la recherche de la compagnie de ses semblables. L'homme a une invincible inclination pour la société, et pour une société régulière et paisible (1). A l'instinct social s'ajoute la raison, et voici les deux piliers sur lesquels repose la société parmi les hommes. L'utilité est donc loin d'être la source de la justice et de l'équité, comme le soutiennent les sophistes et après eux Hobbes ; la source du droit naturel est la nature même. Le droit a sa source en lui-même et il est immuable comme la nature et la raison (2).

Grotius s'attaque ensuite au problème capital de la politique, le droit de souveraineté. Hobbes avait vu l'origine de la souveraineté dans le renoncement de tous aux droits de la nature, en faveur de la puissance publique, tandis que Grotius essaie une division de la souveraineté dans ses fonctions et dans ses espèces, sans se préoccuper du principe en soi. Il la considère comme un fait, différent selon les temps et les pays, mais non comme un droit, et il s'applique surtout à établir que la souveraineté ne réside pas toujours nécessairement dans le peuple (3). Comme dans le droit privé, il est permis d'aliéner sa chose, de même dans le droit politique on peut céder sa liberté, et ce qui est permis à un individu, l'est à un peuple. Un

(1) Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*. Discours préliminaire et § 7-8 (Cf. Lagarrigue, *op. cit.*, p. 57).

(2) Grotius, *De jure pacis et belli*, Liv. I, ch. I, § 5.

(3) Grotius, *op. cit.*, l. I, c. III.

peuple peut donc, d'après Grotius, aliéner sa souveraineté, appartenant après, au monarque ou au propriétaire qui l'a acheté. La souveraineté d'un peuple peut encore être perdue par le droit de la guerre. La guerre donne aux vainqueurs un droit de propriété sur les vaincus, qui deviennent le patrimoine des premiers : ils perdent la liberté en fait et en droit (1). Il y a incontestablement des sociétés où le gouvernement est sorti du libre consentement des parties contractantes : la nation et le prince ; mais les garanties stipulées mettent les parties sur un pied d'égalité, contrairement aux opinions de beaucoup d'auteurs, qui prétendent que la puissance des sujets est supérieure à celle des rois.

Les peuples promettent, au contraire, obéissance. Mais dans quelle mesure ? Grotius n'ose pas pousser le peuple, comme Hobbes, à l'obéissance absolue, il admet que lorsque les puissances civiles ordonnent quelque chose « de contraire au droit naturel ou aux commandements de Dieu, il ne faut pas le faire ».

Il est d'avis tout de même, qu'il vaut mieux souffrir quand il s'agit de petites injustices, que de se révolter ; cependant, « il est difficile de décider si la loi qui défend de résister aux puissances est obligatoire dans un péril très grave et très assuré ». Et encore Grotius va jusqu'à accorder au peuple entier ou à une partie considérable du peuple, le droit de résister et de se défendre contre son roi, si celui-ci s'adonne à des excès de cruauté (2).

Avec toutes les distinctions contradictoires et les restrictions qu'il apporte ensuite au cas où un monarque

(1) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 229.

(2) Grotius, *op. cit.*, Liv. I, cap. I et IV.

peut perdre sa couronne, l'ouvrage de Grotius n'en reste pas moins le premier traité de droit naturel, qui essaie de fixer une limite à la toute-puissance des princes.

Le manque de clarté de l'œuvre de Grotius qui, comme tous les créateurs, trop soucieux de grouper les matériaux innombrables, avait négligé en quelque sorte les rigueurs de la forme, fut résolu par Puffendorf (1), qui essaya de déterminer l'idée de droit naturel, en la distinguant de la théologie et de la loi civile. Le droit naturel constitue tout ce qui est ordonné par la droite raison ; le droit civil, ce qui dérive de la puissance législative ; la théologie qui contient les prescriptions de la Sainte Ecriture.

Pour le reste, la pensée de Puffendorf est une sorte de moyenne entre celle de Hobbes et celle de Grotius, fortement empruntée à ces deux derniers philosophes. Ainsi, il admet avec Hobbes que les hommes libres et méchants ont formé des sociétés pour réprimer les malices dont ils souffraient ; qu'ils s'unissent pour leur défense commune, et dans ce but ils choisissent leur gouvernement par ordonnance, ce qui fait une première convention. Ils jurent ensuite obéissance au prince constitué par eux et envers lequel, s'engageant par contrat à lui obéir, ils lui doivent une soumission parfaite ; ceci constitue la deuxième convention.

A Grotius il emprunte une limitation au pouvoir du prince ; il autorise la désobéissance contre celui-ci s'il ordonne quelque chose de contraire aux lois divines ou naturelles, mais non sans faire une curieuse distinction : « Si le prince ordonne d'exécuter une action mauvaise en son nom et en qualité de simple instrument, comme

(1) Puffendorf, publiciste allemand (1632-1694).

une action qu'il répute sienne », alors on peut obéir, car le prince en garde la responsabilité. Le droit de résistance est accordé dans l'hypothèse où le souverain « nous commande de faire en notre propre nom, une action injuste qui soit réputée nôtre » (1):

Barbeyrac, qui traduit du latin l'ouvrage de Puffendorf, ajoute en note que de telles distinctions restent toujours vaines et que les plus grandes menaces du monde ne doivent jamais obliger, même par ordre d'un supérieur, à des choses injustes et criminelles:

Un auteur universel et profond qui peut être rangé parmi les écrivains du ^{xvii}e siècle qui se sont occupés de droit naturel, fut certainement Leibnitz (2). Ses idées politiques quoique nombreuses et dispersées, sur l'étendue de sa correspondance et ses opuscules, sont assez claires et catégoriques: « Le but de la science politique, écrit-il en 1701, à l'égard des formes des républiques, doit être de faire fleurir l'empire de la raison. Le but de la monarchie est de faire régner un héros d'une éminente sagesse et vertu... Le but de l'aristocratie est de donner le gouvernement aux plus sages et aux plus experts. Le but de la démocratie en politique est de faire convenir les peuples mêmes de ce qui est leur bien. Le pouvoir arbitraire est ce qui est directement opposé à l'empire de la raison. Mais il faut savoir que ce pouvoir arbitraire se peut trouver non seulement dans le roi, mais encore

(1) Puffendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, Liv: II, chap. XII (Cf: Lagarrigue, *op. cit.*, p. 60).

(2) Leibnitz, illustre philosophe et savant allemand, d'une activité universelle (1646-1716).

dans les assemblées, lorsque les cabales et les animosités y prévalent à la raison » (1).

Leibnitz n'est donc pas partisan du gouvernement démocratique, et pourtant il ne l'est pas non plus du pouvoir absolu d'un roi, si ce pouvoir est sans limite et sans frein d'aucune sorte. Les princes qui abusent de leurs prérogatives sur leurs sujets, ne sont jamais, rappelle-t-il, à l'abri du poignard d'un assassin.

Bien mieux, il admet même le droit à l'insurrection : « J'ay coustume de dire qu'il serait bon que les princes fussent persuadés que les peuples ont droit de leur résister, et qu'au contraire les peuples fussent persuadés de l'obéissance passive » (2). Un peuple ne doit pas accepter la ruine par le caprice et la méchanceté d'un seul, cependant il ne faut recourir à la résistance que lorsque les choses en sont venues à des grandes extrémités (3).

Enfin, Leibnitz trouve le véritable fondement de l'Etat, dans la vertu et dans la crainte de Dieu. La vérité et le bien politique consistent dans une harmonie où chacun se tenant à sa place et s'acquittant de la fonction qui lui est propre, « l'unité vivante de tout » se trouve réalisée par cette variété même. Ma définition de l'Etat, conclut-il, est que c'est une grande société dont le but est la sûreté commune ; il serait à souhaiter qu'on pût procurer aux hommes quelque chose de plus que la sûreté, à savoir le bonheur, et on doit s'y appliquer : mais du

(1) *Lettres de juillet*, 1701, L. VIII, p. 266-70, édit. 1863 (de Klopp).

(2) *Lettres à Boinebourg*, Nov. 1695, Klopp., VII, 119.

(3) *Lettres à Burnet de Kemmey*, 26 mars 1706, Klopp, IX, 217 (Cf. P. Janet, t. II, p. 246).

moins la sûreté est essentielle, et sans cela le bien cesse (1).

Entre la doctrine de Hobbes, qui trouve le fondement du droit dans la force et celles de Grotius et de Leibnitz, qui le dégagent de la loi naturelle, se place la doctrine de Spinoza (2), qui essaie de concilier les deux premières, en partant du droit de la force, pour s'élever au droit de la raison (3).

Par le droit naturel Spinoza entend les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles il est déterminé à exister et à agir. D'après lui le droit s'étend jusqu'où s'étend la puissance, d'où il suit que dans l'état naturel, l'homme n'est pas obligé de vivre sous la loi de la raison. « Il résulte de ces principes, dit-il, que le droit naturel n'interdit que ce que personne ne désire et ce que personne ne peut... Et cela n'a rien d'étonnant, car la nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine qui n'ont rapport qu'à l'utilité et à la conservation de l'homme ; mais elles se composent d'une infinité de lois relatives à l'ordre éternel de la nature, dont l'homme n'est qu'une parcelle... » (4).

Ces principes rappellent ceux de Hobbes et conduisent à des conclusions absolument identiques. L'état de nature permet à chacun de convoiter tout ce qui lui est utile ; l'individu peut avoir des droits absolus et immesurés sur toutes choses, comme il peut avoir le droit de s'approprier ce qu'il convoite par tous les moyens possibles. De là, tous ayant les mêmes droits et obéissant aux mêmes

(1) *Lettre à M. de Palaiseau*, Klopp, IX, 142.

(2) Spinoza B., philosophe hollandais (1632-1677).

(3) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 248.

(4) Spinoza, *Tractatus Politicus*, c. II, § 8 (Cf. P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 252).

passions, deviennent par la force des choses ennemis : l'état de nature est donc un perpétuel état de guerre (1).

Mais l'homme n'obéit pas seulement à l'état de la nature ; il obéit aussi à celui de la raison. La raison lui apprend à préférer la société à l'état de nature, la paix à la guerre. Si cette raison était assez puissante pour que rien ne puisse la détourner, les hommes n'auraient besoin que de la consulter pour savoir ce qui leur est meilleur, en renonçant volontairement au droit naturel pour accepter le règne de la vertu. Malheureusement la nature est toujours présente dans l'esprit de l'homme, qui cherche son bien aux dépens d'autrui, qui voudrait satisfaire tous ses désirs et n'éviter un mal que dans la crainte d'un autre plus grand. Aussi les hommes perdraient toute sécurité, s'ils n'opposaient des obstacles aux violateurs de la paix, et ceux-ci en cédant à la société entière leur puissance et leur droit (2). Par rapport aux droits acquis qui sont absolus, le pouvoir de la société ou de l'Etat est aussi absolu.

Tout en arrivant à de telles conclusions, par lesquelles il reconnaît à l'Etat une souveraineté absolue, Spinoza n'oublie pas de s'occuper des droits des sujets. La fin de l'Etat n'est pas l'esclavage, mais la liberté ; c'est de faire vivre les hommes dans la concorde et dans la paix, dans la justice et la charité, en les plaçant sous le gouvernement de la raison, principe de la liberté. La souveraineté absolue n'est donnée à l'Etat que pour assurer la liberté de ses citoyens. Si le souverain use de son droit absolu

(1) Spinoza, *ibid.*, § 14, et *Tractatus theologico-politicus*, c. XVI.

(2) Spinoza, *Tr. théol. polit.*, c. XVI, et *Tr. polit.*, c. III, et IV.

d'une manière extravagante et violente, dans son intérêt et non dans celui de ses sujets, il ne fait ni plus ni moins que de dissoudre l'Etat.

D'ailleurs ce pouvoir absolu n'appartient au souverain que d'un point de vue spéculatif ; en fait ce pouvoir n'existe pas. En effet, on ne peut pas concevoir que chacun cède la totalité de ses droits, car, à moins de s'anéantir tout à fait, la chose semble absolument impossible. Chacun se réserve une certaine part de puissance, met une limite, un obstacle aux excès de la puissance souveraine (1). « Les rois, dit Spinoza, ne sont pas des dieux, mais des hommes qui se laissent souvent prendre par le chant des sirènes. Si tout dépendait de la volonté inconstante d'un seul homme, rien ne serait stable. »

Mais ce qui est caractéristique dans la doctrine de Spinoza, c'est qu'il conserve le droit naturel, même dans l'état civil, et qu'il n'accorde de droits au souverain sur ses sujets, que selon la mesure de sa puissance. Dans ce cas il y a peu de différence entre les deux états, même pas du tout, si le droit se confond avec la puissance, c'est-à-dire la force, et si ce droit subsiste également dans l'un et dans l'autre. Il est alors permis de tout faire contre l'Etat, comme l'Etat peut tout faire contre moi. Il ajoute ensuite que le droit naturel ne cesse pas dans l'état civil ; ce qui cesse c'est le droit de se rendre justice à soi-même. Mais abandonnant le droit de me défendre à la société, ne suis-je pas libre de le reprendre à ma volonté pourvu que je le puisse, puisque le droit naturel subsiste encore dans l'état civil ? L'état de guerre ne revient-il pas toujours ?

(1) Spinoza, *Théol. polit.*, c. XVII.

Aussi contradictoires qu'ils puissent être, les principes par lesquels Spinoza essaie de se séparer de Hobbes, il s'en éloigne considérablement dans les conséquences de sa doctrine. Hobbes ne demande à l'Etat que la paix, tandis que Spinoza exige la liberté : « si l'on appelle, dit-il, du nom de la paix l'esclavage, la barbarie et la solitude, il n'y a rien de plus misérable que la paix... La paix ne consiste pas seulement dans l'absence de la guerre, mais dans l'union des esprits et dans la concorde » (1).

Telles sont, dans leurs traits généraux, les théories du droit de nature, qui pour peu qu'elles soient favorables à la résistance politique, ne l'admettent pas moins, mais avec certaines réserves. C'est avec le matériel fourni par le dogme de cette école du droit naturel, qu'un Locke et un Jurieu, ont élaboré leurs systèmes libéraux.

(1) Spinoza, *Tr. polit.*, c. VI, § 4.

CHAPITRE V

Les doctrines libérales.

§ 11. *Locke — Jurieu.*

En face des doctrines absolutistes et de leurs promoteurs, adversaires déclarés de la Révolution, se dressa la pléiade des défenseurs des droits des peuples contre les droits et l'oppression des rois. On retrouve chez eux les traces des doctrines démocratiques du *xvii^e* siècle, de Junius Brutus, de Knox et de Buchanan qui sont les inspireurs manifestes de tous les publicistes républicains comme Milton, Harrington et Sydney, ou des libéraux comme Locke et Jurieu, se contentant de la monarchie tempérée (1).

Milton est un partisan farouche de la République dont « les gouvernants sont pour lui des continuels serviteurs du peuple, tandis qu'un roi, au contraire, veut être adoré comme un demi-dieu » (2).

Après la mort de Charles I^{er} qui souleva de toutes parts l'indignation des royalistes, Milton fut chargé de défendre sa cause ; il le fit d'abord dans son *Iconoclaste*, écrit en réponse à l'*Image royale*, pamphlet attribué à Charles I^{er}, puis dans sa *Première défense du peuple anglais*, en soutenant avec énergie le droit de régicide.

(1) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 188.

(2) Geffroy, *Les écrits politiques de Milton*, Paris, 1848. Cf. Janet, *op. cit.*, p. 188.

Mais les doctrines positives de Milton sont contenues dans son écrit de la *Responsabilité des rois et des magistrats*, où il dépasse de beaucoup son époque par ses idées larges et modernes qu'il professe sur deux grandes questions, trop méconnues alors par les partis politiques : la liberté de la presse et la liberté religieuse. Les arguments de Milton en faveur de la liberté de la presse ne sont pas loin de ceux que les opinions libérales emploient aujourd'hui : « Celui qui tue un homme tue un être raisonnable ; mais celui qui détruit un bon livre anéantit la raison elle-même... La censure n'est pas seulement un outrage fait à la dignité humaine ; c'est une invention complètement inutile, qui n'atteint pas son but ; elle veut préserver les esprits et les cœurs du contact de l'immoralité ; mais elle ignore que l'aspect du mal nous inspire le dégoût, ou même souvent nous fournit des armes contre lui... » (1).

Dans les *Aphorismes politiques* de Harrington (2), appartenant au parti républicain comme Milton, et qu'il allait développer plus tard dans *Océana*, l'auteur fait reposer l'ordre social sur la propriété, de façon que si la moitié des terres ou des biens se trouve entre les mains d'un seul, l'Etat doit être monarchique ; entre les mains de plusieurs, aristocratique ; entre les mains de tous, démocratique.

Sidney, contemporain avec Harrington, fait de son *Discours sur le gouvernement* une réponse au *Patriarche* du chevalier Filmer, démolissant entièrement son principe de la légitimité monarchique héréditaire. Si Dieu eût voulu, dit-il, attacher le droit souverain à une cer-

(1) *Areopagetica*. Cf. Janet, p. 190.

(2) James Harrington, publiciste anglais (1611-1677).

taine famille, il aurait donné à tous ceux qui en descendent une certaine marque particulière, afin que les peuples puissent les reconnaître (1). Il combat de même la doctrine de la monarchie absolue, comme tous les systèmes chimériques de Filmer.

I. Locke.

Un des plus grands penseurs du xvii^e siècle, qui domina par son influence considérable les siècles suivants, fut, sans aucun doute, le philosophe anglais John Locke (2). Inspirateur par sa métaphysique de toute la philosophie empirique et sensualiste du siècle, Locke partagea les lumières de son grand esprit dans tous les domaines de la science, religion, pédagogie et politique. Exilé en Hollande sous la restauration des Stuart et attaché au parti du prince d'Orange, il n'est rentré en Angleterre qu'après la Révolution de 1688, quand il eut l'idée d'écrire le fameux plaidoyer en faveur de cette révolution. Publié en 1690, son *Essai sur le gouvernement civil*, en dehors de son caractère de parti, est un traité philosophique où Locke pose des principes généraux applicables à tous les Etats. L'ouvrage contient deux traités dont l'un est la réfutation catégorique du système de Filmer, et l'autre l'exposition dogmatique des principes du gouvernement civil.

Pareil à Hobbes, Locke cherche l'origine de la société civile dans un état de nature mais qui diffère sensiblement de celui exposé par le premier. Selon Hobbes, dans l'état

(1) Sidney, *Discours sur le gouvernement* (Cf. Janet, *op. cit.*, p. 193).

(2) John Locke, né à Wrington, m. à Oates (1632-1704).

de nature l'homme a le droit de recourir à tous les moyens utiles à sa conservation, d'où cette guerre perpétuelle, chacun n'obéissant qu'à la loi de la force et du besoin. D'après Locke cet état naturel est un état de parfaite liberté où les hommes peuvent faire de même tout ce qui leur plaît, mais à condition qu'ils se tiennent dans les limites de la loi de la nature ; un état qui, pour être dépourvu de lois civiles et politiques, n'est pas absolument sans lois. Une loi de la nature supérieure et antérieure à toutes les lois sociales est au-dessus de toutes les passions et des intérêts individuels. C'est un état d'égalité et de liberté, mais point de licences, un état où l'homme n'a ni le droit ni la liberté de se détruire lui-même ni de faire du tort à ses semblables, sauf le droit de punir ceux qui méconnaissent la loi de la nature et ce droit appartient à tous (1). Il s'ensuit de là que l'état de nature de Locke n'est pas un état de guerre, qu'il existe dès que les hommes vivent conformément à la raison ; mais ce qui produit l'état de guerre, ce sont les attentats contre la vie ou la liberté d'autrui. Chacun est tenu d'assurer l'exécution des lois de la nature, de contribuer donc à la conservation du genre humain, chacun a le droit de protéger l'innocent et de punir le coupable, car celui qui viole les lois est l'ennemi de chaque particulier et chacun est donc intéressé à punir l'offense et à en exiger la réparation.

On pourrait objecter le fait déraisonnable que les hommes sont juges de leur propre cause, mais ce n'est qu'un inconvénient nécessaire de l'état de nature et une des causes déterminantes de l'entrée dans la société civile.

(1) Locke, *Le gouvernement civil*, Amsterdam, 1691, ch. I, §§ I, III et IV.

La société civile a été constituée lorsque chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel en le remettant entre les mains de la société tout entière, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes qui n'empêchent point d'en appeler aux lois établies (1).

Quiconque sort de l'état de nature pour entrer dans une société politique, doit être regardé comme ayant remis tout le pouvoir nécessaire aux fins de son acte, entre les mains du plus grand nombre de membres... Ainsi, ce qui constitue une société civile, c'est le consentement d'un certain nombre d'individus libres, capables d'être représentés par le plus grand nombre d'entre eux (2).

Le consentement mutuel, un contrat, voilà le principe qui préside à la formation de la société civile ; seulement ici, la société n'hérite pas comme chez Hobbes, de la totalité de ses droits, mais rien que du droit de punir et de rendre justice, ayant toujours comme règle d'usage les droits naturels des particuliers. Dans l'état de nature il manque des lois établies, un juge impartial pour trancher les différends, et une autorité forte, exécutive de la sentence ; de là, la nécessité de rentrer dans la société civile à laquelle on confie l'exercice de l'autorité désignée à cette fin.

a) *La nature et l'étendue du pouvoir de l'autorité.*

Dans les doctrines absolutistes, notamment celle de Hobbes, les individus renoncent à leurs droits, par un pacte d'aliénation totale au profit du prince, et sitôt la puissance conférée à l'autorité suprême, le peuple se dis-

(1) Locke, *op. cit.*, ch. VI, § XI.

(2) *Ibid.*, ch. VII, § V.

sout en ne conservant aucun droit contre le prince qui seul crée la loi.

Locké corrige l'énorme erreur de son contemporain : la remise de cette puissance à l'autorité n'est guère un contrat d'aliénation, mais une délégation. Une délégation partielle leur réservant les droits qui leur appartiennent en propre et qui constituent la limite de la puissance gouvernementale.

Par sa fin, la société civile étant la conservation de la vie, de la liberté et des biens de ses membres, il serait absurde, lorsque le gouvernement institué dans ce but use de son pouvoir contre ces institutions sacrées, de renoncer au pouvoir naturel de résister, de se défendre, de contraindre et de punir. Le pouvoir souverain dans une société civile ne peut rien contre l'objet même de son institution, et dès qu'il tourne contre cet objet, il se met en état de guerre, il établit lui-même l'état de nature, qu'il était appelé à terminer.

Cette délégation ne confère point à l'autorité un pouvoir arbitraire sur les sujets ; leur dépouillement en faveur de la collectivité n'est pas l'esclavage. « En remettant ainsi leurs privilèges naturels, n'ayant d'autre intention que de pouvoir mieux conserver leurs personnes, leurs libertés, leurs propriétés... le pouvoir de la société ou de l'autorité législative établie par eux, ne peut jamais être supposé devoir s'étendre plus loin que le bien le demande » (1).

Ainsi constituée, la société civile possède trois pouvoirs : le pouvoir législatif, exécutif et confédératif, dont le premier est le pouvoir suprême et souverain. Le pouvoir de légiférer appartient donc à l'Etat qui, réglementant

(1) Locke, *ibid.*, chap. VIII, § I.

les droits des particuliers, peut leur faire subir certaines diminutions, dans l'intérêt général; mais ces droits n'en subsistent pas moins et les lois établies par l'Etat ne sont pas des droits concédés mais la consécration des droits naturels des individus, antérieurs et supérieurs à l'Etat. Légiférer, c'est instituer la défense de chacun et non détruire, appauvrir ou ruiner, car « les lois de nature subsistent toujours comme des règles éternelles pour tous les hommes, pour les législateurs aussi bien que pour les autres ». Le pouvoir législatif n'étant que le pouvoir de chaque membre de la société remis au prince ou à une assemblée, il ne saurait être plus grand que celui que toutes ces différentes personnes avaient dans l'état de nature, personne ne pouvant conférer à un autre plus de pouvoirs qu'elle n'en a elle-même. De cette façon la puissance de l'autorité politique qui réside principalement dans le pouvoir législatif, se trouve limitée par les droits naturels des individus.

Son exercice doit se faire selon les lois publiquement établies et sans privilèges au profit de l'oligarchie; les lois et les règlements ne doivent tendre qu'au bien public; les biens du peuple ne peuvent être nullement frappés de taxes sans son consentement exprimé par ses représentants; et enfin le pouvoir législatif, choisi par le peuple, ne peut déléguer à d'autres la charge de légiférer, « ce pouvoir ne pouvant résider de droit que là où le peuple l'a établi » (1).

Telles sont, d'après Locke, les limites du pouvoir législatif, qui tout en étant souverain, ne peut cependant être absolu. En ce qui concerne le pouvoir exécutif, il jouit

(1) Locke, *op. cit.*, ch. X, § IX (Cf. Smyrniadis, thèse Paris, 1921, p. 80).

dans ses rapports avec le législatif de ce qu'on appelle la « prérogative », c'est-à-dire une séparation d'attributions, qui oblige ce dernier à laisser à la discrétion du premier une multitude d'initiatives du domaine de l'imprévu. Les lois elles-mêmes se désistent quelquefois en faveur de l'exécutif qui doit leur adoucir la sévérité et faire tout ce qui est utile pour le bien public, fût-ce ce qui dépasse le cadre des lois, et enfin, dans certaines conjectures, se dispenser même de l'exécution de la loi.

La loi suprême qu'est celle du salut du peuple confie à la prudence du pouvoir exécutif, l'issue de certaines circonstances exceptionnelles, mais loin de pouvoir user d'une telle prérogative à sa fantaisie, ledit pouvoir est tenu d'en user toujours à l'avantage du peuple, de sorte que s'il en abuse, le peuple n'empiète pas sur ses droits en bornant sa prérogative, mais il reprend possession d'une partie de ce pouvoir indéfini qu'il lui avait concédé. De là ressort clairement la définition de cette prérogative dont les Sutart ont tant abusé contre les libertés du peuple et qui peut être énoncée ainsi : « le pouvoir de faire le bien public sans règlement et sans lois » (1). Mais qui jugera si le pouvoir exécutif a bien usé de sa prérogative pour le bien commun, qui sera juge des actes du gouvernement, non seulement de ceux qui émanent du pouvoir exécutif, mais aussi du législatif ?

b) *Légitimité de la résistance agressive du peuple.*

Une fois institué, le pouvoir législatif devient le souverain de fait, sans que le peuple qui en est l'auteur abdique

(1) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 215 et 216.

par le fait même de cette institution, comme dans la doctrine de Hobbes, où le peuple, aussitôt le gouvernement institué, cesse d'être souverain et perd tout droit de justice et de contrôle. Selon Locke, le peuple qui institue un gouvernement pour se faire protéger, ne peut pas lui abandonner la totalité de ses droits, contrat absurde et contraire à la nature des choses, il ne se démet nullement de son droit de souveraineté. Le peuple conserve toujours le droit de se préserver contre toutes les entreprises, y compris celles de ses législateurs, « s'ils venaient à être assez fous et assez méchants pour former des desseins contre les libertés et les biens propres des sujets » (1). S'ils se servaient du pouvoir contre eux et non pour eux, et encore, bien que les constitutions n'admettent pas que le peuple soit juge et n'ait pas de pouvoirs légaux, en vertu d'une loi qui précède toutes les lois positives, il s'est réservé implicitement un droit, c'est lorsqu'il n'y a point d'appel sur la terre, le droit d'examiner s'il a un juste motif d'en appeler au ciel (2). Or, dans la pensée du philosophe, le droit d'en appeler au ciel, c'est le droit à l'insurrection, dont le peuple anglais avait fait usage, contre Charles I^{er} et Jacques II.

Bref, la doctrine de Locke enseigne la légitimité du droit à l'insurrection contre l'autorité politique, lorsque celle-ci détourne la fin du pouvoir dont elle a été investie. Mais malgré son ardent libéralisme, il ne la recommande pas sans quelques réserves, à savoir : 1^o quand on est dans l'impossibilité de recourir aux voies légales, et 2^o quand

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XII, § 1.

(2) Locke, *Essai sur le gouvernement civil*, c. XIII, X.

l'atteinte porte non seulement contre un ou plusieurs particuliers, mais contre le corps social.

1^o Dans le premier cas, il ne faut pas, sous le moindre prétexte, se soulever contre le gouvernement ; « il ne s'ensuit pas, écrit Locke, que quoiqu'on puisse légitimement résister à l'exercice illégitime du pouvoir, on doive sur le moindre sujet brouiller le gouvernement. Car, lorsque la patrie offensée peut, en appelant aux lois, être rétablie et faire réparer le dommage qu'elle a reçu, il n'y a rien qui puisse servir de prétexte à la force, laquelle on n'a droit d'employer que quand on est empêché d'appeler aux lois ; et rien ne doit être regardé comme une violence et une hostilité que ce qui ne permet pas un tel appel. » La nature de la violence et les circonstances dans lesquelles elle se produit, rendant impossible tout recours aux lois, l'état de guerre ressuscité entre le gouvernement et le peuple, ce dernier peut donc recourir pour sa défense et sa conservation à tous les moyens même violents. En effet, poursuit Locke, c'est précisément celui qui empêche d'en appeler aux lois qui suscite l'état de guerre, et c'est lui aussi qui rend justes et légitimes les actions de ceux qui lui résistent (1).

2^o Suffit-il pour qu'on s'insurge contre le prince ou le gouvernement qu'une atteinte ait été portée aux droits de quelques particuliers ? Certainement non ; l'insurrection ne trouve sa justification que lorsque le corps social même est menacé. Se déclarant pour la résistance collective, Locke trouve qu'il serait exagéré de troubler l'ordre public pour la défense de quelques intérêts particuliers,

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVII, § IX.

si sacrés qu'ils puissent être, d'autant plus qu'un pareil mouvement isolé serait inopérant et condamné à périr (1).

« Mais si le procédé injuste du prince ou du magistrat, ajoute-t-il, s'est étendu jusqu'au plus grand nombre des membres de la société, et a attaqué le corps du peuple ; ou si l'injustice et l'oppression n'est tombée que sur peu de personnes, mais au regard de certaines choses qui sont de la dernière conséquence, en sorte que tous soient persuadés en leur conscience que leurs lois, leurs biens, leurs libertés, leurs vies sont en danger, et peut-être même leur religion, je ne saurais dire que ces sortes de gens ne doivent pas résister à une force si illicite dont on use contre eux » (2). Aussi sévère soit-il en n'accordant le droit de résistance qu'au corps social (le droit de résistance agressive), Locke convient ensuite qu'il y a des cas exceptionnels où ce droit peut être revendiqué aussi bien par une minorité du corps social.

La résistance peut être opposée tant aux actes du pouvoir législatif qu'à ceux du pouvoir exécutif.

Lorsque le législateur institue l'arbitraire par les marques d'un pouvoir absolu sur les libertés, les biens ou les vies du peuple, il perd entièrement son pouvoir qui lui avait été conféré pour des fins tout à fait opposées. Le peuple reprend le pouvoir souverain pour le confier à une nouvelle autorité législative plus apte à veiller à sa conservation. « Quand les législateurs, écrit Locke, s'efforcent de ravir et de détruire les choses qui appartiennent en propre au peuple, ou de le réduire en esclavage, sous un pouvoir

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVII, § X. Cf. Smyrniadis, thèse Paris, 1921 (*op. cit.*), p. 93.

(2) Locke, *op. cit.*, ch. XVII, § XI.

arbitraire, ils se mettent dans l'état de guerre avec le peuple qui dès lors est absous et exempt de toute sorte d'obéissance à leur égard, et a droit de recourir à ce commun refuge, que Dieu a destiné pour tous les hommes, contre la force et la violence » (1).

Si l'exécutif abuse de sa « prérogative », éludant les lois ou s'en servant contrairement à la fin pour laquelle elle lui a été confiée, de telle manière que le peuple soit exposé à de grands périls, celui-ci doit alors penser à sa sûreté et à son salut. Mais qui jugera la question de savoir si l'exécutif a bien usé de sa prérogative ? Il ne peut y avoir sur la terre de juge entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif ; ce dernier, conclut Locke, dépend quant à sa convocation de la volonté de l'exécutif ; entre le pouvoir législatif et le peuple non plus, « de sorte que, soit que le pouvoir exécutif ou le pouvoir législatif, lorsqu'il a la suprême puissance entre les mains, entreprend de le rendre esclave et de le détruire, le peuple n'a d'autre remède à employer en cette sorte de cas... que d'appeler au ciel » (2). Le Ciel, voilà le juge auquel le peuple s'en rapporte, résistant par la force à l'oppression des gouvernants.

c) *Dissolution et reconstitution du pouvoir législatif.*

Nous savons que des trois pouvoirs que possède la société civile de Locke, le pouvoir législatif est le pouvoir suprême et souverain, vu que c'est lui qui prescrit des

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVII, § XIII.

(2) Locke, *op. cit.*, ch. XIII, § II et X. Cf. Smyrniadis, *op. cit.*, p. 97.

règles pour toutes les actions, et c'est de lui encore que dérive le pouvoir de punir. Le pouvoir exécutif lui est subordonné et doit lui rendre compte de sa gestion. Mais il arrive que par les manœuvres de l'exécutif le rôle du pouvoir législatif soit réduit à néant, ruiné ou dissous ; alors la dissolution et la mort de tout le corps politique s'ensuit, étant donné que l'essence et l'union d'une société consistent à n'avoir qu'une même volonté et qu'un même esprit » (1).

Dans de telles circonstances, le peuple a le droit de rétablir l'assemblée qui le représente et de la remettre dans l'exercice du pouvoir législatif, et s'il rencontre des obstacles, il peut procéder par la force (2). Le peuple a alors le droit d'agir en qualité de souverain et d'exercer l'autorité législative, ou bien d'ériger une nouvelle forme de gouvernement, et de remettre la suprême puissance, dont il se trouve entièrement et pleinement revêtu, entre de nouvelles mains, comme il le juge à propos (3).

Ainsi, lorsque le pouvoir législatif est supprimé ou altéré par l'exécutif, le peuple a le droit d'en établir un autre. D'ailleurs, si le pouvoir exécutif entreprend de faire des lois, après la dissolution de l'assemblée législative, celles-ci n'ont aucune valeur et le peuple n'est point tenu d'y obéir (4) ; le gouvernement cesse d'exister légalement, et le pouvoir suprême fait retour à la société.

Quant à l'exécutif, Locke conclut, que ce qui a été dit en général touchant le pouvoir législatif, regarde aussi la personne de celui qui est revêtu du pouvoir exécutif.

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVIII, § III.

(2) Locke, *op. cit.*, ch. XII, § VII.

(3) Locke, *op. cit.*, ch. XVIII, § XXX.

(4) Locke, *op. cit.*, ch. XVIII, § III.

Telle est succinctement, au lendemain de la Révolution de 1688, la doctrine libérale de Locke qui allait inspirer les constituantes américaines de 1776 et les Déclarations des droits de l'homme de 1789 et dont l'influence semble redevenir une arme de plus en plus précieuse entre les mains de la démocratie moderne.

d) *Les critiques de sa théorie et leurs réfutations par Locke.*

Ardent et irréductible dans son fanatisme pour la liberté du peuple, Locke tient à répondre d'avance aux objections présumées que ses adversaires soulèveront contre la résistance agressive.

Il se demande d'abord s'il n'est pas dangereux pour la stabilité de la société de résister à l'autorité publique. Résister aux ordres du prince ou s'opposer à ses commandements toutes les fois qu'on se croira maltraité et qu'on s'imaginera qu'il n'a pas le droit de faire ce qu'il fait, la société ne serait-elle pas bientôt renversée et détruite, et au lieu de voir quelque gouvernement et quelque ordre, on ne verrait qu'anarchie et confusion ?

Il répond qu'on ne doit opposer la force qu'à la force injuste et illégitime et à la violence ; que quiconque résiste dans quelque autre cas s'attire une juste condamnation, mais qu'il ne s'ensuit pas de là que toutes les fois qu'on s'oppose aux entreprises d'un souverain, il en doive résulter des malheurs et de la confusion (1). Et cela parce que dans certains pays, la personne du prince est inviolable quoi qu'elle fasse, à moins qu'il n'ait dessein, en se mettant en état de guerre avec son peuple, de dissoudre

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVII, § V et VI.

le gouvernement et ne l'oblige à avoir recours à cette défense qui appartient à tous ceux qui sont dans l'état de nature. Il est établi d'ailleurs que le peuple ne doit recourir à la force contre le prince que lorsque le corps social est menacé et non seulement lorsqu'une simple atteinte est portée contre quelques intérêts particuliers.

Se référant ensuite à l'opinion du peuple dont l'ignorance et l'inconstance sont, dit-on, souvent exploitées par des flatteurs et des ambitieux, il se demande si, reconnaissant à ce peuple ignorant et toujours mécontent de son sort le droit d'insurrection, ce ne serait pas exposer l'Etat à une ruine certaine ?

Il est très difficile, répond-il, de porter le peuple à changer la forme de gouvernement à laquelle il est accoutumé. Il a au contraire une forte aversion pour ces sortes de changements, et le peu de disposition qu'il a naturellement à abandonner ses anciennes constitutions, ont assez paru dans les mouvements révolutionnaires qui ont éclaté en Angleterre (1).

Jamais un peuple ne se soulève pour des fautes légères d'administration, il en supporte même de très grandes et il ne se décide à prendre les armes que lorsqu'il est à bout des prévarications et des artifices qui lui font sentir qu'on a formé des desseins funestes contre lui et qu'il est exposé aux plus grands dangers (2).

Enfin, le pouvoir que le peuple a de pourvoir de nouveau à sa sûreté en s'établissant une nouvelle puissance législative, quand ses législateurs ont administré le gouvernement contrairement aux engagements pris et ont envahi

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVIII, § XV.

(2) Locke, *op. cit.*, ch. XVIII, § XVII.

ce qui lui appartenait en propre, est le plus fort rempart qu'on puisse opposer à la rébellion, car les vrais rebelles sont ceux qui violent les lois (1). Quiconque emploie le premier la force contre le droit, se met en état de guerre avec celui qu'il attaque; ce sont par conséquent les détenteurs de l'autorité qui introduisent l'état de guerre, ce sont eux les rebelles, lorsqu'ils violent les droits consacrant les droits naturels des individus. Dès lors tous les liens, tous les engagements antérieurs sont rompus; tout autre droit cesse, hors le droit de se défendre. Prétendre alors qu'il serait imprudent de reconnaître au peuple le droit de résister par la force à ses oppresseurs tyranniques, c'est dire également que les gens honnêtes et paisibles ne doivent pas opposer la force aux voleurs et aux pirates, pour éviter une effusion de sang... C'est donc à la partie offensée de juger pour elle-même — le peuple — car personne ne peut mieux juger si l'on s'acquitte bien d'une commission que celui qui l'a donnée.

Voilà en essence le contenu de l'essai sur le gouvernement civil de Locke, un des meilleurs, des plus solides et des moins contestables traités sur le vrai principe de la liberté. La liberté n'est pas le droit de tout faire, qu'on voit dans le système de Hobbes, comme elle n'est pas non plus le droit de faire ce que la loi permet; il se peut que la loi soit oppressive et interdise elle aussi l'usage le plus légitime de la liberté (2). La liberté est le droit d'user de ses droits naturels sous la garantie de la loi; de sorte que le droit naturel reste toujours le fondement du droit politique.

(1) Locke, *op. cit.*, ch. XVIII, § XVIII,

(2) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 220.

II. *Jurieu.*

Appartenant à la seconde moitié du ^{xvii}e siècle, Pierre Jurieu (1) fut le témoin en même temps que la victime des persécutions déchaînées en France contre les membres de la religion réformée. Réfugié en Hollande, il entreprit d'écrire ses fameuses *Lettres Pastorales*, pour soutenir et ranimer le courage de ses coreligionnaires restés en France. En Angleterre s'accomplissaient à cette époque des événements considérables annonçant la défaite des Stuarts et le triomphe de la révolution, dont la principale cause étaient les mesures de tolérance prises à l'égard des catholiques. Jurieu avait donc tout intérêt à justifier une révolution dont la cause lui était aussi chère ; mais avant de passer à la justification des événements de 1688, il estime qu'il est « d'une nécessité absolue d'examiner la question générale touchant le pouvoir des souverains » (2).

C'est ainsi que Jurieu devint, dans l'intérêt d'une cause religieuse, un fervent théoricien politique.

Trois de ses *Lettres pastorales* sont consacrées à l'exposé de son système politique : la ^{xvi}e traite de la puissance des souverains, de son origine et de ses limites ; la ^{xvii}e de la suite de la puissance des souverains et des droits des peuples, pour la justification des protestants ; et enfin, la ^{xviii}e de la justification du prince d'Orange et de la nation anglaise.

Peu après l'apparition de ses dernières *Lettres*, c'est-

(1) Jurieu, théologien protestant français, célèbre par ses polémiques avec Bossuet et Bayle et par sa haine contre Louis XIV (1637-1713).

(2) Jurieu, *XVI^e Lettre*, p. 361 (Cf. R. Lureau, *Les doctrines politiques de Jurieu*, thèse Bordeaux, 1904, p. 23).

à-dire vers la fin de l'an 1689, Jurieu publia à Amsterdam : « *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté* », ouvrage d'un caractère tout à fait différent du premier. Le premier se présente sous la forme d'un traité purement théorique et dogmatique, tandis que le deuxième est une page d'histoire et de critique ; l'un nous rappelle le *Vindiciæ contra tyrannos* de J. Brutus, l'autre le *Franeo-Gallia* d'Hotman (1).

a) *Origine de la souveraineté.*

L'origine du pouvoir, autour de laquelle on s'est toujours agité et on s'agite encore, peut être ramenée à deux idées, deux conceptions opposées : la première qui regarde la puissance politique comme une institution divine instituée par Dieu, et par conséquent toute puissance vient de lui, et la seconde connue sous le nom de doctrine démocratique ou de la souveraineté populaire. Une différence s'interpose cependant entre la conception démocratique et celle de la souveraineté du peuple ; la première se rapporte à l'exercice du pouvoir, la deuxième vise non plus l'exercice, mais l'origine même du pouvoir. Etre démocrate c'est admettre que tous les individus d'une société, d'une nation, doivent participer à l'exercice du pouvoir politique (2).

On ajouterait inutilement que Jurieu s'est rallié à la seconde idée, sur l'origine de la souveraineté : « Le grand principe duquel découlent clairement toutes nos conclusions, dit-il, c'est celui-ci : Le peuple est la source de

(1) R. Lureau, *op. cit.*, p. 27.

(2) R. Lureau, *op. cit.*, p. 38.

l'autorité des souverains, le peuple est le premier sujet où réside la souveraineté, le peuple rentre en possession de la souveraineté, aussitôt que les personnes ou les familles à qui il l'avait donnée, viennent à manquer, le peuple enfin est celui qui fait les rois » (1). On voit que chez Jurieu, de même que chez Locke, c'est l'idée contractuelle qui met en œuvre le principe de la souveraineté populaire. Mais il faut préciser que l'expression de contrat suppose en réalité deux pactes distincts : le pacte d'union ou contrat social proprement dit, qui amène la réunion des individus isolés et qui marque le passage de l'état de nature à l'état civil, et enfin les individus une fois groupés, la société une fois constituée, le deuxième pacte s'ensuit ; le contrat de souveraineté par lequel la société s'établit une autorité politique, indispensable à son maintien et à son développement (2).

Jurieu n'envisage que le deuxième pacte, celui qui intervient entre le peuple et le prince, dont il fait le point principal de sa doctrine et dont il se sert pour stipuler les garanties du peuple contre le roi : « Si l'autorité des souverains vient des peuples, si les peuples sont les souverains, il est plus clair que le jour qu'il y a un pacte mutuel entre le peuple et le souverain. Car il est contre la raison de concevoir qu'un peuple se livre absolument sans traité et sans condition à un seul homme, sans mettre sa vie, ses biens et le public en sûreté par des lois » (3). En effet, à l'époque où Jurieu écrivait, il n'était pas difficile de dégager les principes d'une telle doctrine. L'image

(1) Jurieu, *Lettre XVIII*, p. 390.

(2) R. Lureau, *op. cit.*, p. 42.

(3) Jurieu, *Lettre XVI*, p. 370.

du contrat de souveraineté avait déjà paru dans les écrits de J. Brutus, de Buchanan, Grotius, etc., et de son temps, l'exemple de la révolution anglaise s'accomplissait sous ses yeux. Lorsque Jacques II contraint d'abandonner le pouvoir, le peuple anglais, offrant la couronne à un autre prince, prit soin de formuler à l'avance les principes auxquels le nouveau monarque devrait se conformer.

L'engagement solennel que Guillaume d'Orange prit de respecter les droits énumérés dans le texte qui lui avait été soumis, n'était qu'un véritable contrat intervenu entre le peuple, par ses représentants et celui qu'ils investissaient du pouvoir.

b) *Etendue et perte de la souveraineté.*

Bien que la souveraineté appartienne originellement au peuple, ce n'est pas lui qui l'exerce ; c'est le roi, institué par le peuple, qui l'exerce en fait. Quels sont alors les droits du roi ?

La pensée de Jurieu semble se dégager tout d'abord du paragraphe suivant : « Tout pouvoir légitime le plus absolu, a ou doit avoir naturellement des bornes... Ces bornes se trouvent justement où cesse le salut et la conservation du peuple qui est la souveraine loi » (1). *Salus populi suprema lex*, voilà la formule classique qui lui paraît contenir les principes d'un bon gouvernement, ainsi que le critérium le plus exact qui permettrait de juger la conduite des rois ; « c'est une règle qui ne doit souffrir

(1) Jurieu, *Lettre XVI*, p. 396,

aucune exception et qui n'en peut souffrir que par la violence » (1).

Dès que cette règle est enfreinte, l'exercice de la souveraineté peut être perdu par le roi. Le droit de résistance à l'oppression et le droit d'insurrection, ne sont qu'une conséquence de l'idée contractuelle : « En tout pacte mutuel, la partie qui viole ses promesses dégage l'autre de l'obligation » (2). Tout ordre et toute disposition qui émanent de l'autorité politique s'imposent et doivent être exécutés, tant qu'ils tendent au bonheur du peuple, de sorte que tout exploit du roi lésant la nation, autorise celle-ci à un refus d'obéissance et même à la révolte.

Jurieu réfute donc la théorie de l'obéissance passive prêchée par les doctrinaires absolutistes dont les arguments tirés des maximes chrétiennes étaient de nature à impressionner les esprits dans ce siècle religieux. « On nous objecte, dit-il, la conduite des premiers chrétiens, qui, durant dix persécutions, n'ont rien opposé à leurs persécuteurs que la patience » (3). Les premiers chrétiens, il est vrai, ne pouvant résister, faisaient mieux de mourir en conservant la pureté de leur âme. L'exemple de la légion Thébaine qui se laissa massacrer par l'ordre de Maximien pour ne pas sacrifier aux idoles, en est le triste exemple ; leur résistance n'aurait servi qu'à ternir leur réputation de patience. Mais quand par la résistance on peut sauver sa vie et sa religion, celle de ses frères, on peut et on doit s'en servir. Ce fait que les premiers chrétiens, victimes du principe qu'un chrétien ne doit pas résister,

(1) *Ibid.*, p. 369.

(2) *Ibid.*, *Lettre XVII*, p. 389.

(3) *Ibid.*, *Lettre IX*, p. 201.

se laissaient égorger quand même ils pouvaient l'éviter par la résistance, ces exemples ne pourraient pas nous obliger, parce qu'ils seraient fondés sur une fausse maxime (1). D'ailleurs l'Evangile n'a enlevé à personne le droit de se défendre contre les agressions violentes. Jésus-Christ n'a-t-il pas admis le droit de résistance lorsqu'il fit s'armer de leurs épées ses disciples qui l'accompagnaient au jardin des Oliviers ? Les remontrances qu'il adressa à saint Pierre ne signifient point qu'il voulût blâmer l'emploi de la force, mais simplement qu'il « ne voulait pas que ses disciples s'en servissent pour le temps et pour l'heure » (2).

La question religieuse ainsi tranchée, Jurieu examine le point de vue purement politique. « On fait beaucoup valoir, dit-il, cette maxime des jurisconsultes : *princeps legibus solutus est*, mais s'il faut opposer maxime à maxime, celle-ci, *salus populi suprema lex est*, est beaucoup plus fameuse et plus véritable que celle-là ; le salut et la conservation du peuple est la suprême loi. Donc nous devons nous régler dans l'obéissance qu'on doit aux souverains sur ce qui fait la conservation de la société, et l'on peut résister à quiconque la détruit » (3).

Jurieu invoque ensuite le droit de conservation et la légitime défense. « Qu'on dise tout ce qu'on voudra, tout le monde croira toujours qu'il est permis de se défendre, et que réduit à la triste nécessité d'être tué ou de tuer, il est permis de prendre le dernier parti » (4). Partisan déclaré de la résistance agressive, Jurieu n'admet pour-

(1) Jurieu, *Lettre XVII*, p. 386, 3^e éd., Rotterdam, 1688.

(2) *Ibid.*, *Lettre IX*, p. 205.

(3) *Ibid.*, *Lettre XVII*, p. 398.

(4) *Ibid.*, *Lettre XVII*, p. 388.

tant pas le régicide pour lequel il a une aversion profonde. Il considère la mise à mort de Charles I^{er} d'Angleterre comme une action épouvantable. Mais à qui appartient d'exercer ce droit de résistance ? Jamais un particulier, sous quelque prétexte que ce soit, ne pourra légitimement l'exercer. Un particulier ne fait pas tout un peuple, dit-il, et un souverain inique pour un particulier, peut être pour les autres un bon père de la patrie. Il vaut donc mieux souffrir que de priver le grand public de son protecteur (1).

Le peuple seul, pris dans son ensemble, a le droit de s'opposer par la force aux actes oppressifs, et encore par le mot peuple, il faut entendre les représentants de la nation et non pas la foule.

Pour conclure, il nous reste à voir le cas où la résistance est permise. La souveraine loi, c'est le salut du peuple, disait-il, ainsi on ne doit jamais résister dans un Etat à la volonté du souverain que lorsqu'elle mène pleinement et directement à la ruine de la société, car si le peuple demandait au roi réparation des torts médiocres, il en souffrirait beaucoup plus qu'il n'y gagnerait.

Pour qu'on puisse donc résister légitimement à l'autorité publique, il faut que celle-ci porte une atteinte grave et irréparable aux intérêts essentiels de la société. « Quand les lésions sont médiocres et qu'il n'y va pas de la totale subversion des lois et de la perte de la vie et de la religion, il s'y faut soumettre » (2).

On peut donc, d'après Jurieu, ramener à deux les conditions requises pour que la résistance soit permise : il

(1) *Ibid.*, *Lettre XVIII*, p. 412.

(2) Jurieu, *Lettre XVIII*, p. 413.

faut d'une part que la société entière soit atteinte, et d'autre part, qu'elle le soit d'une manière grave. Cependant Jurieu ne se garde pas d'ajouter, comme les scolastiques, que même dans cette hypothèse, le salut public peut déconseiller la résistance « quand il y a plus de mal à craindre en résistant qu'à souffrir ». Au surplus, dans les hypothèses où la résistance est admise, il ne faut pas oublier qu'avant d'y recourir, on doit avoir essayé « toutes les voies douces pour vaincre l'esprit de ceux qui gouvernent et pour leur amollir le cœur » (1). C'est ainsi que Jurieu termine l'exposé de ses doctrines politiques, ébauchant les droits des peuples et des individus antérieurs et supérieurs à l'Etat.

(1) Jurieu, Lettre XVIII, p. 413.

CHAPITRE VI

Le Dix-Huitième siècle.

§ 12. *Les disciples de Puffendorf. — Mably. — Les Physiocrates.*

C'est un siècle de réaction contre l'époque d'absolutisme politique et religieux de Louis XIV et dont les signes étaient déjà apparus d'une façon modérée dans les écrits de Fénelon, pour s'accroître dans ceux de saint Pierre et d'Argenson, ennemis déclarés du gouvernement du roi.

D'une foule de novateurs et de penseurs qui voulaient détruire les croyances du passé et modifier la société au point de vue religieux et politique, se détachent les noms célèbres d'un Rousseau, d'un Montesquieu ou d'un Voltaire. Les vieilles écoles subsistent, d'autres nouvelles naissent. Puffendorf a des disciples comme Wolf, Burlamaqui et Vattel; Quesnay fonde l'économie politique.

Commentateurs de Grotius et de Puffendorf, les disciples de l'école de droit de nature donnent plus de précision et de clarté à l'œuvre de leurs maîtres, non sans s'écarter parfois des principes formulés par eux.

Ainsi Burlamaqui (1) ne conçoit pas qu'un peuple puisse aliéner complètement sa liberté au prince. Si à un particulier lésé, il n'est pas permis de résister, une nation en-

(1) J.-J. Burlamaqui, philosophe, publiciste et moraliste genevois (1694-1748).

tière peut se soulever quand la souveraineté, au lieu de chercher le bien commun, place les sujets dans un état pire que l'état de nature toujours incertain (1).

« Si le souverain pousse les choses à la dernière extrémité, que sa tyrannie soit insupportable et qu'il paraisse évidemment qu'il a formé le dessein de ruiner la liberté des sujets, alors on est en droit de se soulever contre lui et même de lui arracher des mains le dépôt sacré de la souveraineté » (2).

Vattel (3), admettant qu'un peuple peut donner l'empire en toute souveraineté au prince, qui dans ce cas ne doit compte de son administration à personne, se demande finalement, s'il s'ensuit de là que le souverain peut abuser impunément de son autorité. Sans doute non. « Le peuple, dit-il, dans le cas même où il n'a rien réservé, n'a pu lui confier l'Empire, que sous la condition tacite qu'il s'en servirait pour procurer le bien et le salut de la société. Si donc le prince manque à cet engagement indispensable, s'il gouverne en tyran, il rompt lui-même le pacte, ou le contrat, qui fait le fondement de son pouvoir ; le peuple rentre dans ses droits et peut légitimement punir l'oppresseur » (4).

Se référant ensuite au caractère des promesses que le prince fait au peuple de bien gouverner, il conclut que ce ne sont pas des promesses imparfaites, ce qu'on appelle en latin *pollicitatio* ; ce sont des promesses parfaites et

(1) Burlamaqui, *Le droit naturel et politique*, II^e partie, chap. VI (Cf. Lagarrigue, *op. cit.*, p. 76).

(2) Burlamaqui, *ibid.*

(3) Emmerich de Vattel, publiciste suisse (1714-1767).

(4) Vattel, *Questions de droit naturel*, Berne, 1752, VIII^e partie, p. 315 et s.

obligatoires, puisqu'elles sont faites solennellement et même avec serment. Si le souverain gouverne tyranniquement, les promesses qu'il a faites et jurées serviront à établir d'autant plus le droit que le peuple a de lui résister et de lui ôter même le pouvoir dont il abuse (1).

Comme tous ses condisciples, Vattel prend soin d'ajouter qu'il n'est pas permis de troubler l'Etat par une révolte, à la suite des vexations n'intéressant que quelques particuliers ; au contraire, c'est à eux de souffrir courageusement, plutôt que d'exposer l'Etat à de pareils dangers. Le peuple seul, ou au moins « la grande pluralité », et seulement quand les maux existent, peut tout risquer plutôt que de souffrir, il peut se prêter la main d'un commun accord pour secouer le joug, et ainsi la révolution s'exécute sans grand danger pour l'Etat (2).

L'abbé de Mably (3), s'inspirant directement de Platon, facilite l'influence des idées platoniciennes sur la Révolution française et sur le socialisme moderne. Sa doctrine nie le principe de la propriété individuelle qu'elle tient pour le mal radical de la société et présente comme idéal de justice sociale la communauté des biens. Mais en ce qui concerne les droits que l'homme possède dans l'état de nature, on reconnaît en Mably le vrai successeur de Locke. L'homme n'aliène jamais ses droits et sa liberté auxquels il lui est impossible de renoncer. Le despotisme ne peut exister ni historiquement, ni logiquement tant qu'il y a des droits qu'on n'est pas maître d'aliéner (4).

(1) *Ibid.*, p. 337 et s.

(2) *Ibid.*

(3) Gabriel de Mably, philosophe et historien français (1709-1875).

(4) Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, III^e lettre, p. 337 (*Œuvres*, Paris, an III, vol. XI).

« Si jamais un peuple, dit-il, consentait à se soumettre sans condition à l'autorité d'un despote, ce serait un acte de folie, par lequel les hommes, en formant une société, dérogeraient précisément à la fin essentielle de la société qui est de conserver leur vie, leur liberté, leur repos et leurs biens » (1).

La raison montre à chaque citoyen les droits qu'un gouvernement ne peut pas outrepasser. Si dans un pays l'Etat est sacrifié aux passions du prince, et si le despotisme ennemi de la nature et des droits, conduit à l'esclavage, le devoir de tout bon citoyen est de renverser un tel despote. Le peuple est toujours en droit de changer la forme de gouvernement, parce qu'en lui réside la suprême puissance, et qu'il serait insensé de penser que « le souverain peut se lier irrévocablement par ses propres lois et déroger d'avance aujourd'hui, à celles qu'il croira nécessaire d'établir demain » (2). Toutes ces idées nous sont généralement connues, comme étant professées par tous ceux qui se sont rattachés à la doctrine de la souveraineté populaire et des droits naturels de l'homme.

Mais où Mably se sépare de ses prédécesseurs, introduisant une opinion beaucoup plus hardie, c'est quand il conseille au peuple de ne pas attendre, pour se soulever, les pires abus de la tyrannie. Dès que le roi cherche à augmenter ses dépenses, étendre ses prérogatives au-delà des bornes qui lui sont prescrites ou qu'il ose dire que ce qu'il a, il ne le tient pas de son peuple, la nation doit alors, au premier symptôme d'ambition, agir avec la plus grande

(1) *Ibid.*, III^e lettre, p. 339.

(2) Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, lettre II, p. 341.

vigueur (1). Son système a été vivement critiqué comme aboutissant à des révolutions et à des guerres civiles perpétuelles. « Pourquoi pas, répond-il, la guerre civile est quelquefois un grand bien. Elle est un mal dans ce sens qu'elle est contraire à la société et au bonheur que les hommes se sont proposé en formant des sociétés et qu'elle fait périr bien des citoyens, de même que l'amputation d'un bras ou d'une jambe est un mal pour moi, parce qu'elle est contraire à l'organisation de mon corps et me cause une douleur cuisante ; mais quand j'ai la gangrène à un bras ou à une jambe, cette amputation est un bien. Ainsi la guerre civile est un bien : lorsque la société, sans le secours de cette opération, serait exposée à périr dans la gangrène, et pour parler sans métaphore, courrait risque de mourir du despotisme » (2).

Telles sont les théories de l'abbé de Mably dont la nuance strictement séditieuse a fait pâlir beaucoup d'écrits avant lui, exprimant les mêmes idées, mais d'une façon plutôt idéologique et littéraire que pratique.

Les Physiocrates, qui sont les fondateurs de l'économie politique moderne, ont contribué de même au progrès et à l'élargissement des conceptions sociales et politiques.

Leurs théories sont pleines d'originalité quoique parfois contestables. Mais ce qui est neuf et solide dans ces théories, c'est d'avoir fait du droit de propriété le fondement de l'ordre social. Le pouvoir politique, d'après eux, n'est pas chargé de faire des lois, mais simplement de découvrir et reconnaître les lois naturelles de l'ordre social

(1) Mably, *ibid.*, lettre III, p. 349.

(2) Mably, *ibid.*, lettre III, p. 325.

et de n'édicter que ce qui est déjà en quelque sorte édicté par la nature (1).

Ils se rattachent par là même aux doctrines de l'état de nature. L'homme naquit avec ses droits inaliénables qu'il ne perd nullement en entrant dans la société ; au contraire, la communauté les lui rend plus forts et mieux garantis. Groupés, les individus « augmentent la jouissance de leur droit naturel et ils assurent même la pleine étendue de cette jouissance, si la constitution de la société est conforme à l'ordre évidemment le plus avantageux, relativement aux lois fondamentales de leur droit naturel » (2).

S'inspirant des principes individualistes de Locke, on s'attendrait à ce que la doctrine politique des Physiocrates soit aussi libérale que leur doctrine économique, formulée souvent dans ces mots : « laissez faire, laissez passer. » Malheureusement elle est vicieuse et régressive. Confier la fonction du pouvoir, la société elle-même, à une autorité tutélaire, sans autre garantie que l'évidence de ces lois naturelles, c'est nier tout ce que l'expérience et la science avaient pu apprendre sur les garanties qui doivent être exigées du pouvoir public (3). Cette doctrine fut sévèrement critiquée comme aboutissant au despotisme. Dans son ouvrage *De l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Mercier de la Rivière, essaie de répondre à ces critiques, en distinguant deux espèces de despotisme : le despotisme arbitraire et le despotisme légal (4). Ce

(1) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 636.

(2) Quesnay, *Œuvres*, citées par Lagarrigue, *op. cit.*, p. 81.

(3) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 636.

(4) M. de la Rivière, *Ordre essentiel*, c. XXIII et XXIV.

dernier étant fondé sur l'évidence, c'est-à-dire sur la connaissance des vraies lois de l'ordre social, ne présente aucun danger ; car l'intérêt du souverain est celui de ses sujets. Le despotisme arbitraire, au contraire, est fondé sur l'ignorance, il ne peut même pas s'appeler un gouvernement. Il fait cesser tout lien social entre le peuple et le despote.

Ainsi pour les Physiocrates, le meilleur gouvernement, c'est un gouvernement fort qui ira jusqu'à l'absolutisme ; il n'y a que lui qui pourrait garantir, dans l'Etat, les droits et les libertés des individus.

Un despote éclairé jouit, au moins en théorie, de toutes les lumières de l'intelligence et du génie ; ses ordres seront donc toujours pleins de justesse, et les sujets n'ont qu'à obéir sans murmurer.

Sous le règne d'un tel prince doué de toutes les vertus, l'oppression n'existant pas, il ne saurait non plus être question de résistance (1).

On ne peut tout de même pas nier que l'influence des Physiocrates ait été grande et marquée de progrès à leur époque. Cette école compte parmi ses disciples un Turgot qui joua un rôle considérable sous Louis XVI ; un Dupont de Nemours, un Condorcet et un Mirabeau se distinguèrent à leur tour sous la Révolution.

La pensée de ce dernier contenue dans son *Essai sur le despotisme*, laisse déjà reconnaître en lui le tribun qui allait jouer plus tard un si grand rôle à la Constituante révolutionnaire : « Aucun homme, conclut-il, n'a le droit d'opprimer un autre homme, car aucun ne voudrait être opprimé, et si l'on tire un droit de la force, un autre plus

(1) Porquier Lagarrigue, *op. cit.*, p. 82.

fort pourra toujours revendiquer le même droit ; un citoyen peut et doit défendre sa liberté avec courage et opiniâtreté » (1). On peut se défendre contre celui qui attente à la liberté, comme on repousse les ravisseurs de sa femme ou de ses enfants ; pour un vrai citoyen, la défense contre l'un ou l'autre, est le plus sacré des devoirs (2). Toutes ces figures font partie du long cortège des précurseurs de la grande révolution française, à côté de Montesquieu, Voltaire et Rousseau dont nous allons examiner succinctement les doctrines.

§ 13. Montesquieu.

Un des ouvrages capitaux du XVIII^e siècle, est sans aucun doute l'*Esprit des Lois*, l'œuvre fondamentale de Montesquieu (3). Ses théories politiques contiennent l'aversion la plus déclarée et la critique la plus sanglante du despotisme, où il a combattu avec le plus de succès de même que les derniers vestiges de la barbarie, l'esclavage et la cruauté dans les lois (4). Quant à la philosophie des lois, Montesquieu la formule ainsi : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Cela veut dire que les lois ne dérivent pas de la fantaisie des législateurs, mais qu'elles tiennent à certaines conditions sociales et historiques. La différence des lois découle de la différence des gouvernements ; il suffit donc de connaître les principes de chaque gouvernement « pour en

(1) Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, Londres, 1775, p. 264.

(2) *Ibid.*

(3) Montesquieu (Ch. de Secondat, baron de), illustre publiciste et philosophe français (1689-1755).

(4) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 333.

avoir, dit-il, couler les lois, comme de leur source » (1).

Dans les législations des divers peuples, on peut distinguer, d'après Montesquieu, trois caractères principaux. Il y a des Etats dont les lois semblent inspirées par la vertu publique et faites par des hommes, et pour des hommes qui savent se commander à eux-mêmes ; elles exigent du citoyen un certain sacrifice de ses passions à la patrie, qui empêcheraient la domination des hommes, les uns sur les autres, les plaçant tous sur le même rang.

Dans d'autres Etats, les lois semblent, au contraire, prescrire tout ce qui tend à rendre certains hommes respectables aux autres, établissant ainsi les degrés entre les citoyens.

Il y a enfin des Etats dont les lois traitent les hommes comme des brutes, ignorant tout en dehors d'une aveugle obéissance : c'est le gouvernement de la terreur.

La vertu, le respect et la crainte, tels sont les principes d'où découlent les différents systèmes de législation, et qui nous conduisent à trois formes de gouvernement : celle où un peuple vertueux peut se gouverner lui-même, ou la république ; celle où le peuple préfère la loi à la vertu, la loi fixe qui assure la sécurité, ou la monarchie ; enfin celle où le peuple, n'obéissant qu'à la crainte, ne peut pas être gouverné par les lois, mais par la force la plus cruelle d'un seul, ou le despotisme (2).

De ces trois formes de gouvernement, la république et la monarchie ont une constitution, un mécanisme régulateur de la vie publique, tandis que le despotisme, ne

(1) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, L. I, c. II (Cf. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 335).

(2) Montesquieu, *op. cit.*, L. II, c. I.

reposant que sur la volonté d'un seul, ne peut avoir rien d'assuré et de précis. Le prince y est tout, les hommes n'y sont rien. Montesquieu dirige contre un tel gouvernement les traits les plus sanglants de son éloquence : « Quand les sauvages de la Louisiane, dit-il, veulent avoir des fruits, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique » (1). « Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité : mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper » (2). Ces peintures ironiques du despotisme sont des avertissements que Montesquieu donne aux gouvernements modérés, tentés de briser les barrières heureuses qui les séparent du despotisme (3).

Laissant de côté les critiques auxquelles se prête cette théorie célèbre des trois gouvernements, il ressort indubitablement que Montesquieu fut un ennemi convaincu du despotisme, contre lequel il concentra toutes les forces de son analyse et de son génie pour montrer les méfaits d'un tel gouvernement. Quant aux monarchies, elles inclinent de toutes parts au despotisme, « elles se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les privilèges des villes, mais ce qui perdit les dynasties de Tsin et de Souï, dit un auteur chinois... c'est que les princes voulurent gouverner tout immédiatement par eux-mêmes.

L'allusion vise directement la monarchie française de Louis XIV, contre laquelle il n'a jamais cessé d'une façon plus ou moins déguisée, d'élever de sévères critiques.

(1) *Ibid.*, L. II, c. V et L. V, c. XIV, XV.

(2) *Ibid.*, L. VIII, c. II, III, IV.

(3) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 341.

Mais, où Montesquieu s'est fait l'ardent plaideur de la liberté civile, c'est dans sa théorie de la Constitution d'Angleterre qui n'a pas cessé d'émerveiller les théoriciens de toutes les époques.

Il énonce là, la fameuse définition d'une Constitution libre établissant le principe de la séparation des pouvoirs. Une constitution est libre lorsque personne ne peut y abuser du pouvoir, que le pouvoir a donc une limite, car tous ceux qui détiennent la moindre parcelle de celui-ci, sont portés à en abuser. Ainsi, dans une constitution libre, « le pouvoir arrête le pouvoir » ; d'où la nécessité d'avoir plusieurs pouvoirs dans l'Etat.

Montesquieu ne fut pas le premier à distinguer plusieurs fonctions dans un gouvernement civil ; Aristote le premier avait conçu la division des trois pouvoirs ou puissances, et après lui, Locke l'avait reproduite. Ce qui revient à Montesquieu, c'est le mérite d'avoir montré que la première garantie de la liberté, réside dans cette séparation des pouvoirs, principe découvert dans l'examen de la constitution anglaise, que tous les publicistes avaient ignoré avant lui. Si celui qui détient le pouvoir exécutif dans un Etat, crée en même temps les lois, dans cet Etat il n'y a point de liberté, car il peut faire des lois tyranniques, pour les exécuter ensuite, de même, tyranniquement.

De cette façon, la puissance exécutive peut s'emparer à sa guise des biens des sujets, les déclarant sa propriété par la loi ; elle peut enlever ainsi la liberté et même la vie des citoyens et cela en vertu de la constitution. Si au contraire on accorde à la puissance législative l'exécution des lois, on arrive au même résultat, fût-elle élue par le peuple lui-même.

La liberté et la sûreté des citoyens ne sont donc pas

assurées par la séparation seule de ces deux puissances. Quant à la troisième puissance, celle de juger, elle présenterait le plus grand danger pour la liberté si elle était unie à l'une des deux autres puissances. Dans ce cas, « le magistrat a, comme exécuter des lois, la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'Etat par ses volontés générales ; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières » (1).

Mais nous n'insistons plus sur l'importance de ce principe, devenu universel ; il nous suffit d'ajouter pour conclure, que Montesquieu, par ses théories politiques et sociales qui ont provoqué tant de réformes heureuses, a rendu les plus grands services à la cause de l'humanité.

§ 14. *Voltaire.*

On a reproché à la philosophie politique du XVIII^e siècle de s'être trop préoccupée des droits des hommes et non pas assez de leurs devoirs, mais si l'accusation peut être en quelque sorte juste, il ne faut pas oublier que, pendant des siècles, on ne s'est soucié que de leurs devoirs, en oubliant complètement leurs droits.

On avait trop permis, jusqu'au XVIII^e siècle, aux princes, aux grands et aux forts, de se livrer envers les peuples à toutes les injustices, les barbaries et les abus.

Une législation formée des débris du droit romain et du droit féodal et mal accommodée des changements nouveaux, ne conservait pour l'homme aucun respect ;

(1) Montesquieu, cité par Janet, *op. cit.*, t. II, p. 368.

la société manquait d'humanité et même de justice. C'est à cette époque de transformations volontaires, que parut Voltaire (1), qui, de tous les écrivains de son temps, fut celui qui « se dédia avec le plus d'ardeur et travailla avec le plus de suite, à la noble tâche de corriger les préjugés et les abus » (2) de son temps. La tolérance religieuse, l'abolition du servage et tant d'autres réformes et conquêtes sociales, sont étroitement liées au nom de Voltaire.

En politique, l'esprit libéral de Voltaire s'exprime avec une hardiesse inaccoutumée. Dans un petit écrit intitulé : *Idées républicaines*, il nous laisse voir très clairement ce qu'il pense d'un peuple qui accepte un pouvoir despotique : « Un pur despotisme, dit-il, est le châtiment de la mauvaise conduite des hommes. Si une communauté d'hommes est maîtrisée par un seul, ou par quelques-uns, c'est visiblement parce qu'elle n'a ni le courage, ni l'habileté de se gouverner elle-même. » N'est-ce pas là montrer au peuple le chemin de la liberté par l'insurrection ?

Rien de surprenant quand, quelques décades plus tard, la Révolution allait porter l'empreinte nette de cet esprit voltairien. Le gouvernement civil pour lui c'est « la volonté de tous exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées » (3). Dans l'*Essai sur les mœurs*, parlant du tiers-état, il dit : « le tiers-état, qui compose le fond de la nation, et qui ne peut avoir d'intérêt particulier, aimait le trône » ; ou, signalant un

(1) Voltaire, célèbre philosophe et écrivain français (1694-1778).

(2) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 408.

(3) Montesquieu, *Idées républicaines*, cité par Janet, *op. cit.*, t. II, p. 413.

prédicateur sous Louis XIII qui s'était montré hardi, il remarque « qu'il y avait alors de la hardiesse, l'amour de la liberté, si naturel aux hommes, flattait alors les réformes d'idées républicaines » (1).

L'égalité ne lui est pas moins chère : « Il y a des pays, dit-il, dignes d'être habités par les hommes, que ceux où toutes les conditions sont également soumises aux lois » (2).

Ce sont des principes qui, même à présent, sont restés beaucoup plus dans le domaine de l'abstrait que dans celui des réalisations concrètes. Le mot humanité lui était cher, mais alors cette notion n'était pas devenue élastique et banale comme aujourd'hui, à la merci de tous les spéculateurs d'idées ; elle exprimait « une vive sollicitude pour tout ce qui touchait à l'homme, à ses droits, à sa dignité, à son bonheur » (3).

Il se passait à cette époque quelque chose de nouveau, d'inattendu, qui vouait la société à des transformations profondes. Sous le poids de la corruption, la ruine complète de toutes les institutions médiévales qui avaient asservi autant l'esprit que la matière, le vieil édifice d'une société qui n'appartenait plus qu'au passé, craquait de tous ses fondements.

Sur les vestiges fumants de ce passé abominable, une philosophie hardie et généreuse concevait son œuvre, appuyée sur des principes de justice et d'équité sociale. Une forte conscience de soi remettait en honneur l'*homo*

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 415.

sum de Tércence qui était devenue la devise du siècle et surtout celle de Voltaire (1).

Ainsi, l'idéal de Voltaire, se servant de la philosophie comme d'une arme, fut de mettre fin aux préjugés séculiers, qui à l'abri de l'oppression et du servage, avaient étouffé la voix sainte de l'humanité.

(1) *Ibid.*

CHAPITRE VII

Les Encyclopédistes et l'époque prérévolutionnaire.

§ 15. *Diderot. — Condillac. — Helvétius. —
L'abbé de Raynal.*

Une nouvelle pléiade de philosophes qui se sont rattachés par leurs idées à l'Encyclopédie, ce magnifique répertoire scientifique et philosophique du XVIII^e siècle, et à son fondateur Diderot, ont mêlé à leurs ouvrages des doctrines politiques, des idées et des passions qui caractériseront plus tard l'esprit révolutionnaire.

Tandis que les chefs de la révolution lisaient les théories philosophiques de Montesquieu et de Rousseau, inaccessibles aux masses, ces dernières se nourrissaient du fanatisme excessif d'Holbach, de Raynal et de Mably (1).

Diderot (2), le premier des encyclopédistes, s'est peu occupé de philosophie. Néanmoins, un peu partout, dans de nombreux écrits, il laisse voir ses idées à l'égard du régime politique de son temps. Il combat l'idée du despotisme éclairé, soutenue alors par les économistes. « On peut abuser de son pouvoir, dit-il, pour faire le bien, comme pour faire le mal » (3). En face du gouvernement arbitraire et abusif de Louis XV, Diderot vantait le gou-

(1) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 478.

(2) Denis Diderot, philosophe français, un des plus ardents propagateurs des idées philosophiques du XVIII^e s. (1713-1784).

(3) Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, 1875, t. IV ; Miscellanea, p. 448.

vernement libéral de Catherine II de Russie : « Au moment où Votre Majesté s'occupe à créer des citoyens, nous nous occupons à créer des esclaves » (1).

Condillac (2), un ami de Diderot, appartenant lui aussi au parti des philosophes, a des idées très libérales. Il prétend que les lois n'ont été au commencement que des usages, des conventions tacites qui réglaient les différents rapports entre les particuliers. Ces conventions présentant un grave inconvénient par leurs variétés, on éprouva le besoin de les fixer, et c'est ainsi qu'elles devinrent des lois positives (3). Ensuite, pour assurer l'exécution de ces lois, il fallut une puissance, un souverain. Il n'oublie pas, en parlant de la distribution des pouvoirs, celle qui fixe la distinction entre les gouvernements, de nous donner la définition de ce qu'il appelle un gouvernement libre : « C'est celui qui règle l'usage de la puissance souveraine, de manière que les citoyens soient soustraits à toute autorité arbitraire et que sa force soit employée uniquement à réprimer la licence » (4). Les préoccupations de Condillac s'étendent surtout, à l'exemple de Montesquieu, sur le despotisme, quand les trois pouvoirs se trouvent réunis entre les mains d'une seule puissance. Entre la république et le despotisme, il place la monarchie modérée, caractérisée par le fait que le monarque ne peut pas changer arbitrairement les lois fondamentales.

(1) Diderot, *Essai historique sur la police*, *Rev. hist.*, t. XXV, 1884, juillet-août.

(2) Etienne Bonnot de Condillac, célèbre philosophe français, chef de l'école sensualiste (1715-1780).

(3) M. Béranger, *Esprit de Mably et de Condillac*, Grenoble, 1789, p. 21 et s.

(4) Béranger, *op. cit.*, p. 49.

Helvétius (1), par ses écrits, *De L'esprit* et *De l'Homme*, nous transmet quelques principes intéressants pour connaître les symptômes et l'esprit du temps. Il insiste beaucoup, lui aussi, sur le despotisme, dont il voit deux sources : celui qui s'établit par la conquête et les armes, et celui qui s'établit par le temps, le luxe et la mollesse. Il énumère ensuite les tristes effets du dernier : 1° « Les hommes en place ne peuvent avoir aucune idée de la justice, et ne sont jamais animés que de cet esprit d'égoïsme et de vertige qui annonce la destruction des empires. 2° C'est le propre du despotisme d'avilir et de dégrader les âmes ; et le mépris, l'avilissement des peuples entretient l'ignorance des vizirs. 3° Un troisième effet du despotisme est le ridicule qu'on y jette sur la vertu ; on n'en honore que le nom. 4° Enfin les gouvernements despotiques sont facilement renversés. Comment un peuple esclave résisterait-il à une nation libre » (2) ?

Les aristocraties ne sont pas préférables non plus, car là, la puissance est entre les mains d'un certain nombre et le bonheur du plus grand nombre est sacrifié aux intérêts et à l'orgueil du plus petit.

Le gouvernement de tous, voilà la meilleure forme de gouvernement. « Qu'on ne s'étonne point, dit-il, si cette forme de gouvernement a toujours été citée comme la meilleure. Les citoyens n'y obéissent qu'à la législation qu'ils se sont eux-mêmes donnée. Ils ne voient au-dessus d'eux que la justice et la loi. »

Dans *De l'Homme*, Helvétius consacre quelques cha-

(1) Helvétius (Claude Arien), littérateur et philosophe français (1715-1771).

(2) Helvétius, *De l'esprit*, Disc. III, c. XVII et s.

pitres pour défendre la liberté de la presse. « Le prince doit aux nations la vérité et la liberté de la presse comme moyen de la découvrir » (1).

La pensée de Helvétius représente bien l'esprit réactionnaire du temps, contre les vices criants de l'ancien régime.

Le philosophe qui mit beaucoup plus de passion, de clarté et de violence que Helvétius, se ralliant à l'hypothèse du contrat social, pour expliquer la raison d'être d'une société, fut d'Holbach. Pour lui, la société est un assemblage d'individus réunis par une nécessité de conservation et de félicité commune. Chaque citoyen conclut avec elle un pacte tacite, acquérant ainsi des droits sur la société (2). Le même pacte qui lie les membres de la société entre eux, les lie aussi envers le gouvernement. « Il subsiste donc entre les peuples et leurs chefs un pacte conçu à peu près en ces termes : Engagez-vous à nous bien gouverner... Si vous ne nous faites que du mal, nos engagements sont nuls. » Si parfois ce pacte n'est pas écrit ou stipulé expressément, c'est que les peuples n'ont pas prévu l'oppression, et cédant le pouvoir aux souverains, ils n'ont nullement entendu les autoriser à mal faire. Comme Helvétius, d'Holbach (3), pour protester contre le pouvoir arbitraire et la monarchie de Louis XV, prit à partie le despotisme, nom vague et élastique sous lequel on enveloppait tous les abus (4).

Le despotisme, dit-il, n'est pas une forme de gouver-

(1) Helvétius, *De l'homme*, c. XII.

(2) Holbach, *Système social*, II^e partie, c. I.

(3) Holbach (baron de), philosophe matérialiste et athée, d'origine allemande ; il vécut et mourut à Paris (1723-1789).

(4) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 492.

nement, c'est l'absence de toutes les formes (1). D'Holbach n'épargne point les souverains de ses violentes attaques. « Les souverains se sont fait un code à part d'après lequel tout crime heureux se justifie. Assassiner un homme, c'est commettre un crime ; assassiner des nations, marque une âme héroïque. La politique est devenue dans bien des contrées, une vraie conspiration contre les peuples. Dans presque toutes les parties de notre globe, le souverain est tout, la nation n'est rien. Le seul crime en politique est de ne pas réussir » (2). Un bon roi est une production très rare et l'expérience prouve qu'un bon roi peut être à chaque instant remplacé par un monstre ou un insensé. La stabilité des monarchies qu'on loue tant, ressemble à ces maladies chroniques qui minent le corps humain.

D'Holbach dirige son esprit critique contre le despotisme de tous les Etats. D'un caractère audacieux et violent, il a contribué à la diffusion des idées de liberté dont les peuples étaient avides.

L'ouvrage qui a contribué le plus à répandre la violence des idées et la fureur des passions politiques dans les masses, fut la fameuse *Histoire philosophique et politique des établissements de commerce des Européens dans les deux Indes*, de l'abbé de Raynal (3). Il tonne contre la tyrannie, et comme La Boétie, il la dénonce comme étant l'œuvre des peuples et non des rois : « Pourquoi les souffre-t-on ? Pourquoi ne réclame-t-on pas avec autant de chaleur contre les entreprises du despotisme, qu'il emploie de violence et d'artifice lui-même pour s'emparer des

(1) D'Holbach, *op. cit.*, c. XIII.

(2) *Ibid.*, c. XII et s.

(3) Raynal (l'abbé Guillaume-Thomas-Fr.), historien et philosophe français (1713-1796).

facultés des hommes ? A ses yeux, les cris de la servitude sont une rébellion ? L'homme qui revendiquerait les droits de l'homme périrait dans l'abandon et dans l'infamie » (1).

Ses déclamations contre la royauté furent si violentes, que l'abbé s'attira la censure de la Faculté de Théologie de Paris : « Les rois, dit-il, ne tiennent leur pouvoir que de Dieu seul. Cette maxime imaginée par le clergé n'est qu'une chaîne de fer qui tient une nation entière aux pieds d'un seul homme. La liberté naîtra du sein de l'oppression ; elle est dans tous les cœurs. Tous les hommes sentiront, et le jour du réveil n'est pas loin, que la liberté est le premier don du ciel. Si les peuples connaissaient leurs prérogatives, cet ancien usage de Ceylan, — de condamner à mort le monarque qui viole les lois, — subsisterait dans toutes les contrées de la terre... La mémoire de cette grande leçon dure des siècles et inspire un effroi plus salutaire que la mort de mille coupables. On se délivre de l'oppression d'un tyran ou par l'expulsion ou par la mort. Le tyran est un monstre à une seule tête qu'on peut abattre d'un seul coup. »

Ce langage violent et déclamatoire eut un prodigieux succès, et l'ouvrage de l'abbé de Raynal, quoiqu'il manquât d'originalité, contribua énormément à l'éclosion des desseins révolutionnaires.

La conscience d'une prochaine révolution se réveillait dans tous les esprits clairvoyants, et déjà depuis 1750 on vivait dans une perpétuelle attente. D'Argenson écrivait à cette date : « On ne parle que de la nécessité d'une prochaine révolution par le mauvais état où est le gou-

(1) Raynal, *Hist. philos.*, XVIII, 3 (t. X, p. 212, éd. 1785).

vernement du dedans » (1). Ou encore : « Tous les ordres sont mécontents. Les matières étant partout combustibles, une émeute peut faire passer à la révolte et de la révolte à une totale révolution où l'on élirait de véritables tribuns du peuple, des comices, des communes et où le Roi et les ministres seraient privés de leur excessif pouvoir de nuire » (2).

Les écrits des philosophes avaient fait leur œuvre, le siècle était en pleine fermentation. Grimm, le plus sceptique des encyclopédistes et le moins possédé de cet enthousiasme révolutionnaire du siècle, écrivait lui aussi dans sa correspondance : « Cette inquiétude qui travaille sourdement les esprits et les porte à attaquer les abus religieux et politiques, est un phénomène caractéristique de notre siècle; comme l'esprit de réforme l'était au seizième, et présage une révolution imminente et inévitable. On peut dire que la France est le centre de cette révolution » (3).

(1) D'Argenson, *Mémoires*, VI, p. 464, cité par Raléa, *op. cit.*, p. 46.

(2) *Ibid.*, VII, p. 51.

(3) Grimm, *Correspondance*, V, p. 358 et s.

CHAPITRE VIII

Deux Révolutions,

§ 16. *La Révolution américaine et la Déclaration d'indépendance.*

L'œuvre critique de la philosophie du XVIII^e siècle, condensant en principes lumineux les règles d'une société nouvelle, fondée sur le droit, s'apprêtait à traduire en fait les changements qu'elle avait déjà opérés dans les idées et dans les esprits de cette fin de siècle.

Deux grands événements survenus sur deux continents différents, mais presque successifs, furent les résultats de cette effervescence philosophique : la Révolution américaine et la Révolution française.

Le peuple américain, incliné beaucoup plus à la pratique qu'à la spéculation abstraite, ne se soucie pas de ces grandes constructions théoriques, telles que nous les avons rencontrées dans la pensée anglaise du XVII^e siècle, ou française du XVIII^e siècle. Les publicistes américains ont exposé leurs idées politiques dans l'action même, en se mêlant au mouvement des faits ; leur unique préoccupation était d'inscrire les principes dans les lois et non pas celle de chercher ces principes (1).

A part ce trait caractéristique qui s'attache en quelque sorte aux particularités de la race, il n'est pas moins vrai que l'insurrection américaine a été précédée de nom-

(1) Janet, *op. cit.*, p. 694.

breux écrits, où les défenseurs du peuple américain ont formulé ses droits envers le gouvernement anglais.

Parmi ces écrits, celui qui obtint le plus de succès, fut une brochure très courte, un pamphlet de Thomas Payne (1), intitulé *Common sense*, qui garde le mérite d'avoir exprimé le premier avec franchise l'idée républicaine au XVIII^e siècle. Le *Common sense* commence par une distinction entre la société et son gouvernement, distinction mal saisie jusqu'alors par les publicistes. « Quelques écrivains, écrit-il, ont confondu la société avec le gouvernement, comme s'il n'y eût qu'une légère différence, tandis qu'ils sont non seulement distincts en eux-mêmes, mais encore distincts par leur origine. La société est produite par nos besoins ; le gouvernement par nos vices ; la première procure notre bonheur d'une manière positive, en unissant nos affections ; le second d'une manière négative, en restreignant nos vices. L'un encourage l'union, l'autre crée des distinctions. L'un protège, l'autre punit » (2).

Les conclusions d'une pareille distinction, qui indique le gouvernement comme l'agent de tous les maux que nous aurions à subir aussi sans lui, tendent à la suppression ou au changement du gouvernement.

A côté de Thomas Payne, on peut ranger Franklin (3), ce Socrate moderne qui résumait l'expérience humaine en maximes concises et spirituelles. Dans ses *Règles pour*

(1) Th. Payne, publiciste anglais, naturalisé français, fut nommé membre de la Convention (1737-1809).

(2) Th. Payne, *Common sense* (Cf. Janet, *op. cit.*, p. 694).

(3) Benjamin Franklin, homme d'Etat et publiciste américain ; philosophe et moraliste, il fut un des fondateurs de l'indépendance américaine (1706-1790).

faire un petit empire avec un grand, résumant sous forme ironique tous les griefs du peuple américain et ses titres à l'indépendance, il formule en quelque sorte toute une théorie de la sécession (1).

Jefferson, ensuite, s'exprime en ennemi des royautés européennes : « Si quelqu'un regardait les rois, les nobles, ou les prêtres, comme des fidèles gardiens de la félicité publique, envoyez-le là ; c'est la meilleure école de l'univers pour le guérir de cette folie. Il verra de ses propres yeux que ces classes d'hommes forment une ligne radicale contre le bonheur de la nation ». Et plus loin : « Le peuple peut seul nous protéger contre de pareils fléaux, et la taxe que l'on paiera contre l'ignorance ne sera pas la millième partie de ce qu'il faudra payer aux rois, aux prêtres et aux nobles. »

Jefferson est un farouche partisan de la liberté, et les troubles qui l'accompagnent quelquefois ne l'effraient point. Ainsi, se référant à quelques émeutes qu'il y avait eu au Massachusetts, il dit : « Les événements de ce genre font naître des appréhensions exagérées dans certains esprits plus accessibles à la crainte qu'à l'espérance. Les gens de ce caractère sont disposés à conclure trop vite que la nature de l'homme est d'être incapable d'être gouverné autrement que par la force. Une pareille conclusion n'est fondée ni sur les principes, ni sur l'expérience » (2). D'après lui, il y a trois sortes de sociétés : celles qui vivent sans gouvernement comme les Indiens, qu'il trouve peut-être la forme la meilleure si elle n'était inconciliable avec l'accroissement de la population ; celles qui vivent sous

(1) Janet, *op. cit.*, p. 696.

(2) Jefferson, cité par Janet, p. 714.

un gouvernement avec la participation des citoyens ; enfin celles qui ont des gouvernements dont le principe est la force : « c'est la domination des loups sur les moutons. »

Jefferson estime que la seconde forme qui existe à un faible degré en Angleterre, et beaucoup plus en Amérique, est la seule qui soit digne de la nature humaine, même si on devait l'acquérir au prix de quelques désordres.

La pensée du XVIII^e siècle avait traversé l'Atlantique, et les promoteurs de l'indépendance américaine en étaient profondément pénétrés. L'idée de pacte ou de contrat social qui, à cette époque, avait un retentissement immense, dû au livre célèbre de J.-J. Rousseau, dominait tous les esprits.

Guidés par cette idée de contrat social, les bâtisseurs du nouvel Etat américain, ont inauguré le système des déclarations des droits, comme formant le pacte social des nouvelles sociétés politiques.

Ainsi la Déclaration d'indépendance de 1776 est précédée d'une formule qui énumère les droits imprescriptibles de l'individu, qui seront l'objet même du pacte social pour tous les Etats nouveaux, constitués après avoir secoué le joug de l'Angleterre. Le peuple de Virginie, le premier, adopte en convention nationale, le 1^{er} juin 1776, une déclaration qui servira de modèle à toutes les autres colonies devenues des Etats indépendants. L'article 3 de cette déclaration trace en lignes claires le but du gouvernement et les sanctions, alors qu'il serait incapable ou contraire au but poursuivi : « Les gouvernements sont institués pour le bien commun, pour la protection et la sûreté du peuple, de la nation ou de la communauté. Toutes les fois qu'un gouvernement sera incapable de remplir ce but, ou qu'il

y sera contraire, la pluralité de la nation a le droit indubitable, inaliénable, inaltérable de l'abolir. »

Le caractère de pacte social, appartenant aux déclarations des droits américaines, ressort encore plus nettement si l'on se rappelle qu'elles ont été soumises au referendum et ainsi tous les membres de la collectivité s'engageaient par là solennellement à en respecter les clauses du contrat (1). La théorie du contrat social qui remonte à saint Augustin, avait traversé le moyen-âge, les temps modernes, et après avoir été formulée dans des termes retentissants par le philosophe de Genève, elle trouve enfin en Amérique une réalisation concrète et effective.

Ce qui nous intéresse particulièrement dans ces pactes sociaux, c'est que le droit à l'insurrection qui avait fait l'objet d'une discussion philosophique séculière, est consacré cette fois dans un texte constitutionnel et encore dans des circonstances qui sociologiquement et juridiquement ne laissent plus de doute sur son existence.

Il faut ajouter du reste qu'on ne se trouve pas pour la première fois devant un texte de loi reconnaissant le droit à l'insurrection, ce que nous allons montrer plus loin, mais tandis que les autres sont inspirés intuitivement par les défauts ou le déséquilibre dans l'exercice du pouvoir, celui-ci est dû à la conception qui admet l'existence de droits naturels imprescriptibles de l'homme, ayant comme but défini la limitation des pouvoirs de l'Etat.

§ 17. *La Révolution française et les Déclarations des droits.*

Le deuxième grand événement qui s'ajoute comme une

(1) Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, t. III, p. 600.

conclusion aux courants d'idées révolutionnaires du XVIII^e siècle fut la révolution française. Au fur et à mesure que l'on approchait du grand événement, les écrits étaient de moins en moins théoriques, les principes posés étaient déjà répandus et acceptés partout, il ne restait plus que d'en tirer les conséquences (1). Les écrits de circonstance ne manquaient pas, se rapportant à l'amélioration et à l'émancipation sociale. Mirabeau et Siéyès sont deux hommes qui ont eu le plus d'influence à l'Assemblée Constituante et qui ont contribué le plus à déterminer le sens et la portée de la révolution.

Les œuvres politiques du premier, grand tribun de la révolution, sont assez médiocres et même confuses, mais sans être dépourvues d'importance et d'originalité. Leurs titres seulement, comme l'*Essai sur le despotisme* et les *Lettres de cachet*, pour ne pas passer outre, indiquent d'eux-mêmes l'esprit des écrits de Mirabeau, qui a joué un si grand rôle dans les débuts de la révolution.

Quant à l'abbé de Siéyès, vif exemplaire d'opportunité et de tactique politique, il écrit dans son « *Q'uest-ce que le tiers-état ?* » la préface immortelle de la grande révolution française. « Le-tiers état est une nation complète, disait-il. Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. L'ordre des nobles est un peuple à part dans la grande nation. Le tiers est tout » (2).

Il prévoyait même d'avance comment se ferait la révolution : « Le tiers-état, dira-t-on, ne peut seul former des états généraux. Tant mieux ! Il composera une Assemblée

(1) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 719,

(2) *Ibid.*, p. 723.

Nationale ». En effet, Siéyès ne se trompait pas ; la constitution d'une assemblée nationale de députés appartenant au tiers-état, fût l'acte véritablement révolutionnaire de 1789. Mais notre objet n'est pas d'insister sur les faits qui ont suivi le déclenchement révolutionnaire ; ils sont assez connus. Ce que nous voudrions, c'est de faire mieux ressortir l'intérêt et la valeur de la grande conquête opérée par la philosophie du XVIII^e siècle et dont le résumé se trouve incontestablement dans les Déclarations des Droits.

L'Assemblée Nationale du 4 août 1789 décida que la nouvelle constitution serait précédée d'une déclaration des droits à l'instar des Etats de l'Amérique du Nord. Bien que la France ne fût pas, comme les colonies anglaises d'outre-mer, un Etat nouveau qui se constituait sous l'influence du contrat social, par une adhésion commune de vivre ensemble suivant certaines lois, il n'est pas moins vrai que l'assemblée nationale pensait à une reconstruction générale pour laquelle il fallait rédiger le pacte de la société régénérée qui allait naître de la révolution (1).

L'idée a été exprimée formellement par les membres marquants de l'assemblée, notamment par Lally-Tollendal et par Desmeuniers : « Il faut faire, dit le premier, une Déclaration des droits de tous qui soit, pour ainsi dire, un pacte social, un contrat universel ; il faut faire une déclaration des droits, dit l'autre, qui précède la constitution française, c'est-à-dire une déclaration de principes communs à tous les gouvernements » (2). Les cahiers du bailliage de Nemours avaient déjà parlé « de la nécessité

(1) Duguit, *op. cit.*, t. III, p. 602.

(2) *Archives parlementaires*, VII, p. 222 et 334.

d'établir quels sont les droits de l'homme [et du citoyen] ».

Dans les cahiers de la ville de Paris on trouve aussi un projet de déclaration des droits, mais celui qui proposa le premier, à l'assemblée, de faire précéder la constitution d'une telle déclaration, fut La Fayette.

Le projet qu'il présenta, soutenu en dehors d'autres considérations, par le prestige de son nom et le souvenir de son rôle dans la guerre d'indépendance américaine, fut accepté par acclamations (1).

Les principes de la Déclaration française de 1789 ne sont pas seulement contenus dans l'acte qui précède la Constitution sans faire partie d'elle ; ils se trouvent dans le préambule de la Constitution elle-même. « Les représentants du peuple français, dit le préambule, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés... »

Les Déclarations des droits tendent donc à déterminer les limites entre lesquelles peut s'étendre l'action de l'Etat, et c'est pour cela qu'elles ont été formulées en principes solennels, qui doivent s'imposer au législateur constituant, comme au législateur ordinaire.

(1) Duguit, *op. cit.*, t. III, p. 603.

I, Proclamation du droit d'insurrection.

Les hommes de la révolution mettant à la base de l'ordre social nouveau, fondé en 1789, la Déclaration des droits, cet acte solennel, à la fois philosophique et politique, qui résumait les aspirations de toute la pensée du XVIII^e siècle, n'ont pas oublié d'y inscrire les garanties préservatrices contre toute tentative d'anéantir un patrimoine qui leur coûtait si cher. Ils ont pris soin, d'abord, de bien déterminer le but de l'Etat et ensuite d'énumérer les droits naturels et imprescriptibles de l'homme : « Le but de toute association politique, est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ; ces droits sont : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression » (1). Rien n'est plus caractéristique dans cette Déclaration des droits que l'absence de tout mécanisme savant, de toute combinaison étudiée, pour arriver à l'énonciation des garanties, destinées à assurer le respect des libertés qu'elle proclame ; elle arme simplement derrière ces libertés, le droit à l'insurrection (2).

Mais ce que les Constituants de 1789 n'ont reconnu au-delà d'un certain point que par voie de déduction, il appartenait à ceux de 1793 d'être plus logiques avec le but des déclarations des droits.

La Convention se réunit le 21 septembre 1792, et décrétant l'abolition de la royauté, déclara qu'il ne peut y avoir de constitution que celle acceptée par le peuple. Un comité de constitution est nommé, et le 15 février 1793, Condorcet expose les idées de ce comité. Le nombre de

(1) Déclaration des droits de 1789, article II du préambule.

(2) E. Boutmy, *Etudes de droit constitutionnel*, Paris, 1895, p. 50 et s.

projets afflue ; la résistance à l'oppression et son corollaire le droit à l'insurrection fut l'objet d'amples et de tumultueuses discussions.

Le rapporteur Romme présente à la Convention, le 17 avril 1793, le premier projet de Déclaration des droits dont l'article 18 proclame : « Tous les citoyens ont le droit de s'élever, par tous les moyens qui sont en leur pouvoir, contre celui ou ceux qui viendraient à usurper la puissance du peuple » (1). L'article 19 du même projet continue : « L'insurrection, lorsqu'elle est provoquée par le sentiment profond et général d'une oppression portée à son comble, par l'impuissance ou le mépris des réclamations paisibles, faites contre une loi tyrannique ou contre les actes arbitraires est un droit religieux et sacré qui émane de la souveraineté du peuple, à qui seul il appartient de conserver sa liberté, lorsqu'elle est violée par des autorités rebelles » (2). Suivent ensuite les projets Harnaud, Barère, Boissy-d'Anglas, conçus dans le même sens. Le projet Carnot est d'un caractère plus net : « Tout citoyen, dit-il, a le droit de s'armer pour sa propre défense ; et dans un danger imminent pour lui ou pour la chose publique, il a celui de repousser la force par la force » (3). François Poultier va jusqu'au tyrannicide : « Tout citoyen, dit-il, peut tuer un usurpateur ».

Romme, le rapporteur du comité d'analyse, lit ensuite un exposé des différents projets de Déclaration des droits, et soumettant à l'assemblée un de ces projets, il ajoute à propos de l'article 32 de ce projet qui propose d'organiser légalement la résistance, une péroraison restée célèbre

(1) *Archives parlementaires*, 1^{re} série, t. 62.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

depuis. Se référant au droit que tous les citoyens ont de demander la révocation d'une loi oppressive et au cas où cette loi même, contre laquelle ils veulent réclamer, détruit la liberté de la presse, le droit de pétition, celui de se rassembler paisiblement, droits sacrés qui sont la sauvegarde de notre existence sociale, il conclut qu'alors le remède dans ce cas extrême et critique, réside dans la volonté immédiate du peuple.

« L'insurrection, dit-il, est alors un droit sacré, imprescriptible et supérieur à la loi, et ce droit dans son exercice ne connaît d'autre régulateur que les vertus mêmes des opprimés et leur dévouement généreux et sublime à la conservation de la liberté publique. C'est par l'insurrection que nous avons rompu nos chaînes en 1789 ; c'est encore par elle que la tyrannie a été renversée en 1792.

En reconnaissance et pour donner une leçon aux nations et aux générations futures, une statue devrait être élevée à l'insurrection, et placée comme une sentinelle auprès de la statue de la liberté, afin de rappeler sans cesse au peuple ses droits, et aux ambitieux le châtiment qui attend les usurpateurs » (1).

Ce sont de grands mots qu'on ne prononce pas deux fois dans l'histoire et qui par leur verbe retentissant guideront les générations futures sur le chemin de la liberté.

La Convention Nationale vota, le 23 juin 1793, la nouvelle Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, publiée en tête de la Constitution du 24 juin 1793. L'article 11 de cette Déclaration proclame : « Tout acte exercé contre un homme hors de cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique ; celui contre lequel on

(1) *Archives parlementaires*, 1^{re} série, t. 62, p. 266 : *Romme*.

voulait l'exécuter par la violence, a le droit de le repousser par la force ». L'article 33 : « L'a résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme ». L'article 35 : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. Et enfin, l'article 34 : « Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé ».

Si donc, les Constituants de 1789, reconnaissant la résistance à l'oppression, laissaient entendre par là formellement le droit à l'insurrection, les Conventionnels de 1793 l'ont expressément reconnu. Peu importe si la Constitution de 1793 ne fut jamais appliquée, et qu'elle soit tombée comme toutes les libertés y inscrites, sous la tyrannie du comité de « salut public ». Les témoignages historiques sont concluants, le peuple et ses représentants ont proclamé la résistance révolutionnaire contre toute oppression, soit-elle partielle ou générale, exercée contre un membre ou contre la collectivité sociale entière. Après la chute de Robespierre, les rédacteurs de la Constitution de l'an III, préoccupés de trouver un système de gouvernement où tout despotisme et toute insurrection fussent impossibles, vinrent avec la déclaration des devoirs du citoyen, la suppression de l'égalité politique, la séparation du pouvoir législatif en deux chambres, l'affaiblissement de l'exécutif et enfin la disparition du droit de résistance à l'oppression et de l'insurrection (1).

Faut-il considérer comme disparu à jamais le droit

(1) Porquier Lagarrigue, *op. cit.*, p. 87.

d'insurrection de la législation française ? La réponse est en fonction d'une autre : celle de savoir si la Déclaration des Droits est encore en vigueur, si elle possède encore la valeur positive d'une loi, de telle façon que si le législateur constituant ou ordinaire qui ferait une loi en contradiction avec les principes qu'elle formule, ferait une loi contraire au droit, ou bien cette Déclaration n'est qu'un simple énoncé de principes sans force effective, tombés depuis longtemps en désuétude.

Pour le moment une chose doit être retenue ; la Déclaration des droits, que l'opinion libérale et démocratique avait considérée comme le fondement nécessaire et inébranlable de l'ordre social nouveau, a précédé comme une espèce de Décalogue toutes les constitutions postérieures à la Révolution, à l'exception des lois constitutionnelles de 1875, quand on a renoncé à cette tradition, non sous l'influence des courants positivistes, comme le prétendent certains auteurs, mais sous la pression des événements qui demandaient en hâte une constitution, fût-elle même provisoire.

La Déclaration des droits a survécu malgré cela, à travers tous les cataclysmes politiques, et c'est elle qui forme le substratum politique de la France moderne et, par voie de répercussion qu'elle n'a pas manqué d'avoir sur le monde entier, elle constitue la base de presque tous les systèmes politiques de l'Europe (1).

(1) Joseph Barthélemy, *Principes de droit public*, Cours 1932.

CHAPITRE IX

La Philosophie Allemande.

§ 18. *Kant. — Fichte.*

La philosophie politique du XVIII^e siècle avait pris le caractère d'une vraie croisade, luttant pour la cause de la liberté et pour les autres droits de l'homme. Vers la fin de ce siècle, elle devient de plus en plus agressive et militante ; elle abandonne les livres pour la tribune et descend des cabinets de travail sur la place publique, traduisant ses principes en faits concrets. Mais tandis que cette philosophie, qui avait son centre de gravité dans la pensée française, se servait de la raison pour critiquer les défauts de la société, Kant (1), le célèbre philosophe allemand, se mit à critiquer la raison elle même. Le point caractéristique de sa doctrine, c'est d'avoir rattaché la politique au droit et le droit à la morale (2). S'occuper de tous les problèmes traités par Kant, ce serait dépasser le cadre limité de notre ouvrage, ainsi nous nous bornerons à ses théories politiques et surtout à celle du droit à l'insurrection, par laquelle il essaie de remonter le courant de la pensée du XVIII^e siècle.

S'inspirant d'ailleurs des idées du XVIII^e siècle, Kant adopte entièrement le principe de la séparation des pou-

(1) Emmanuel Kant, philosophe allemand, né et mort à Königsberg (1724-1804).

(2) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 574.

voirs de Montesquieu, ainsi que la théorie du contrat originaire de Rousseau. Il est considéré comme le disciple et le continuateur des philosophes français, et son libéralisme est communément opposé à l'absolutisme des pangermanistes (1). Comme ses devanciers, il prend comme point de départ de sa doctrine politique l'état de nature, dans laquelle, au prix de certaines limitations, il reconnaît à l'individu l'autonomie. « Ce droit unique, originaire, dit-il, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la liberté, l'indépendance de toute contrainte imposée par la volonté d'autrui, en tant qu'elle peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de chacun » (2).

L'état de nature comporterait donc une réciprocité d'obligations. Le philosophe continue ensuite par la nécessité d'entrer dans la société civile, sans tout de même voir dans l'état de nature un état d'injustice, mais tout au plus un état privé de garanties légales, « *status justitia vacuus* », où les controverses de droit ne trouveront pas de juge compétent pour rendre un arrêt ayant force de loi (3). La différence entre les deux états, serait que dans l'état de nature il n'y a point de justice distributive, tandis que dans l'état civil ou juridique, qui ne contient d'ailleurs rien de plus que l'état de nature, des conditions universelles et publiques permettent à chacun de jouir de ses droits (4).

(1) Victor Bach, *L'Allemagne classique et le pangermanisme*, *Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1914, p. 755. Voir dans le sens contraire : F. Sartiaux, *Kant et la philosophie franç. du XVIII^e s.*, *Rev. positiviste internat.*, nov. 1918, t. 21, p. 142 et s.

(2) Kant, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, tr. franç., Paris, 1853, p. 55.

(3) Kant, *op. cit.*, p. 167.

(4) Kant, *op. cit.*, p. 362.

Cet état de société, où les droits des particuliers sont protégés par des lois positives et où l'autorité politique exerce un pouvoir de contrainte, constitue l'Etat. L'idée de contrat se trouve chez Kant, comme chez ses inspirateurs, à l'origine de la société civile. L'acte par lequel un peuple se constitue en Etat, ou l'idée de cet acte, est le contrat originaire, en vertu duquel tous déposent leur liberté extérieure, pour la reprendre ensuite comme membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en tant qu'Etat (1).

Il existe donc un « *pactum sociale* » originaire, et c'est sur lui seul qu'on peut fonder une constitution civile et instituer un Etat, mais cette notion du contrat semble être dans l'esprit de Kant, plutôt une hypothèse rationnelle qu'une vérité historique. Que ce soit un fait, ou une pure idée de la raison, le contrat social ne diminue nullement la liberté des contractants dans l'Etat, elle demeure intacte, mais elle cesse par le pacte de revêtir la forme sauvage et dérégulée, pour être soumise à une dépendance légale (2).

On se demande si vraiment une telle réglementation, même faite dans l'intérêt général, ne touche pas au contenu de la liberté. Kant soutient qu'il n'y a pas d'atteinte à la liberté des individus, car ceux-ci s'imposent eux-mêmes cette réglementation. Malheureusement le principe kantien pêche par lui-même. Sans insister sur la diversité des moyens que la pratique courante emploie pour fausser l'expression de la représentation populaire, comment peut-on parler d'une liberté intacte, quand Kant refuse

(1) Kant, *op. cit.*, p. 172.

(2) *Ibid.*

catégoriquement, nous allons le voir, tant à l'individu qu'au corps social, de scruter l'origine de l'autorité et de la renverser en cas de tyrannie (1) ?

Passant à la théorie de la séparation des pouvoirs dans l'Etat, Kant en distingue trois : le pouvoir souverain qui réside dans la personne du législateur ; le pouvoir exécutif détenu par celui qui gouverne conformément à la loi ; et le pouvoir judiciaire dans la personne du juge. Pour mieux saisir les raisonnements qui conduisent le philosophe à nier la possibilité d'une injustice, il y a lieu de se demander à qui appartient le pouvoir législatif. « Le pouvoir législatif, dit-il, ne peut appartenir qu'à la volonté collective du peuple. En effet, comme c'est de lui que doit procéder tout droit, il ne peut faire par sa loi aucune espèce d'injustice à personne. Or, quand quelqu'un décide quelque chose à l'égard d'un autre, il est toujours possible qu'il lui fasse quelque injustice, mais toute injustice est impossible dans ce qu'il décide pour lui-même. » L'influence de Rousseau est évidente ; le pouvoir législatif appartient donc à la volonté collective des membres de la société réunis. Kant reconnaît au pouvoir législatif, comme étant souverain, un droit de primauté vis-à-vis de l'exécutif, qui va jusqu'à lui admettre la déposition de celui-ci, mais sans pouvoir le punir, car c'est à l'exécutif qu'appartient cette faculté de contraindre conformément à la loi ; autrement cela impliquerait une contradiction qu'il soit lui-même passible de contrainte.

Il est facile de comprendre que cette primauté du pouvoir législatif s'efface devant l'impunité de l'exécutif qui lui confère, en somme, une omnipotence absolue et

(1) Smyrniadis, *op. cit.*, p. 120.

oppressive. Théorie sans aucun sens et dangereuse, faussée par son point de départ, quant à l'origine du pouvoir politique.

L'origine du pouvoir suprême, d'après Kant, est pour le peuple qui y est soumis, une chose qu'il ne doit pas discuter en fait. Qu'il procède d'un contrat réel ou imaginaire, ou qu'il soit établi par la force, une obéissance absolue lui est due, et cela est un impératif catégorique.

La souveraineté est sacrée et même d'essence divine : « Une loi qui est si sacrée, que c'est déjà un crime que de la mettre seulement en doute, au point de vue pratique, et par conséquent d'en suspendre un moment l'effet, ne semble pas venir des hommes, mais de quelque législateur suprême et infaillible, et c'est là ce que signifie cette maxime que toute autorité vient de Dieu » (1).

Après avoir conclu que la souveraineté est sacrée et d'essence divine, Kant attribue ces caractères à la souveraineté étatique en lui accordant des droits sur les sujets et rien que des droits, refusant nettement à ceux-ci toute permission de scruter son origine.

Placé devant cette intégrité des droits qui ont été assumés par le titulaire du commandement suprême et du pouvoir législatif, il ne reste à la collectivité qu'un devoir absolu d'obéir sans murmure à l'autorité qui a puissance sur elle. Il est rigoureusement punissable, même de rechercher publiquement et de révoquer en doute le titre de son acquisition, et d'autant plus de résister au cas où ce titre lui manquerait. L'idée de souveraineté qui se confond avec l'idée de la volonté collective, pouvant se donner à elle-même des lois, est une chose sainte, quoi-

(1) Kant, *op. cit.*, p. 178.

qu'elle ne soit qu'un concept de la raison pure. Une fois réalisée, même imparfaitement, mais dans une certaine mesure par un peuple réuni légalement, elle est sacrée comme la constitution ; car « tout objet d'expérience étant toujours infiniment inférieur à l'idée pure qui est la forme, il n'y a pas une seule constitution parmi les hommes qui ne pût être renversée comme imparfaite, si on ne leur appliquait à toutes le bénéfice de l'inviolabilité » (1). Cela n'exclut pas la possibilité d'une amélioration de la constitution, mais tout changement doit être fait par le moyen des réformes et non par celui des révolutions.

Il est criminel d'entreprendre des recherches dans l'intention de changer par la force une constitution existante ; un tel changement ne pourrait être fait que par un soulèvement populaire et donc dépourvu de toute forme légale. S'insurger et appeler à la force, c'est renverser tous les rapports juridiques, c'est dissoudre la constitution civile et remplacer l'état civil par l'état de nature (2).

Le devoir du peuple est de supporter l'abus du pouvoir suprême, continue Kant, alors même qu'il passe pour insupportable, car toute résistance à la législation souveraine ne peut être qu'illégale. Pour que le peuple soit autorisé à la résistance, il faudrait préalablement que la législation souveraine contienne une disposition, d'après laquelle elle ne serait plus souveraine, étant remplacée par le peuple qui est à son tour déclaré par le même jugement, souverain de celui dont il était le sujet. Mais le peuple non seulement ne peut pas s'affranchir de l'autorité

(1) Kant, *op. cit.*, interprété par Janet, t. II, p. 617.

(2) Kant, *op. cit.*, p. 211 et s.

par les armes ; il ne peut même pas inscrire dans la constitution un article permettant la résistance contre le chef de l'Etat, au cas où celui-ci violerait la constitution.

Adversaire irréductible de la résistance agressive, Kant fait toutefois place à une résistance « négative » dont l'exercice appartient exclusivement aux représentants du peuple et qui consiste dans un refus de concours à l'égard du pouvoir exécutif, sans qu'il puisse tout de même aller jusqu'à renverser l'autorité établie. « Il est permis, dit-il, de ne pas toujours consentir à ce que demande le gouvernement sous prétexte du bien public, car si l'on n'usait jamais de ce droit, ce serait un signe certain que le peuple est perdu, que ses représentants sont corrompus, que le chef du gouvernement fait de ses ministres des instruments de despotisme et que ceux-ci trahissent la cause du peuple » (1).

D'après ces lignes, on aurait l'illusion d'une véritable résistance que le philosophe de Königsberg reconnaît aux représentants du peuple ; en réalité, cette « résistance négative » irait, dans un système représentatif, tout au plus jusqu'au renversement du gouvernement, ce qui ne peut pas constituer une garantie pour les libertés du corps social, contre l'oppression de l'autorité politique.

Comme contrepoids de cette doctrine absolutiste, Kant admet la liberté d'écrire. « La liberté d'écrire, dit-il, voilà l'unique palladium des droits du peuple » (2). Mais cette liberté n'est pas non plus sans marges, comme on serait tenté de le croire, elle doit se manifester dans les limites du respect et de l'amour pour la constitution.

(1) Kant, *op. cit.*, p. 183.

(2) Kant, *op. cit.*, p. 371.

Dans son ensemble, la doctrine de Kant proclame l'omnipotence de la puissance étatique et oblige le corps social, dépourvu de toute garantie efficace, à une soumission aveugle.

Il est étonnant de voir ce génial constructeur de principes philosophiques, se ranger parmi ceux qui soutenaient encore l'essence divine de la souveraineté, à une époque où la théorie de la souveraineté populaire avait déjà fait fortune.

On ne peut attribuer cet égarement qu'à un excès de prudence, car il vivait dans une monarchie absolue et formulait sa doctrine au temps où la révolution française menaçait déjà, avec des principes libérateurs, la conquête spirituelle du monde. Ainsi, à ses raisons de principe, s'ajoutait en grande partie un déterminisme fait de tous les calculs imposés par les circonstances de l'époque.

I. *Fichte.*

L'événement considérable du XVIII^e siècle, qui fut la Grande Révolution française, était à l'ordre du jour. De partout les publicistes et les philosophes ne tardèrent pas à émettre leurs opinions sur le grand mouvement. Ainsi, tandis qu'en Angleterre, un écrivain et penseur pénétrant, Burke (1), se plaçant au point de vue de l'histoire et de la tradition, combattait la révolution, en Allemagne, Fichte (2), le disciple de Kant, à peine sorti de l'université, imprégné de cette ivresse idéologique et spéculative

(1) Edmond Burke, orateur et écrivain anglais, auteur des *Réflexions sur la Révolution en France* (1730-1797).

(2) Jean Gottlieb Fichte, philosophe allemand, maître de Schelling (1762-1814).

de l'époque, adoptait le point de vue philosophique pour justifier à l'encontre de son maître la révolution.

Il nous apprend avec son exubérante phraséologie que « pour juger de la légitimité d'une révolution, il faut remonter jusqu'à la forme originale de notre esprit ; c'est de notre *moi*, non pas en tant qu'il est façonné par l'expérience, mais du *moi* pur, en dehors de toute expérience, qu'il faut tirer ce jugement » (1).

Il y a, prétend-il, deux choses à distinguer dans une révolution : la légitimité et la sagesse. La légitimité ne peut ressortir que des principes *a priori*, puisés dans l'essence du moi ; quant à la sagesse, il faut consulter l'expérience, mais la vraie expérience qui est celle de la psychologie. C'est donc par la morale qu'il faut juger de la légitimité d'une révolution. L'histoire, qui pour Burke est tout dans ses déductions, n'est rien pour Fichte. Il s'éloigne avec dédain du complexe des faits politiques et sociaux pour s'enfermer dans son moi pur (2).

Pour traiter la première des deux questions posées par lui, et qui est d'ailleurs la seule dont il se soit occupé, c'est-à-dire la légitimité d'une révolution, il se demande s'il est permis ou non à un peuple de changer sa constitution politique. Pour soutenir l'affirmative, Fichte s'appuie sur l'idée de contrat social de Rousseau.

Il ne faut pas entendre le contrat social dans un sens historique ; il n'est qu'une idée considérée comme règle et d'après laquelle doivent agir les sociétés. Ce n'est donc pas en fait, mais en droit que les sociétés civiles reposent

(1) Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, trad. Barni, Paris, 1860, introd., p. 71 (Cf. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 628).

(2) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 629.

sur un contrat (1). Il résulte naturellement de ce principe, que les peuples sont toujours en droit de changer leurs institutions qui seraient devenues contraires à leur destination. Or, pour Fichte cette destination est la culture et l'exercice de toutes les facultés en vue d'une liberté absolue et d'une indépendance complète à l'égard de tout ce qui n'est pas « nous-mêmes ».

Sur cette pente, Fichte pousse si loin le principe du contrat social, qu'il accorde à chaque individu le droit de se soustraire à la société civile. Il admet aussi le droit de sécession dans le sens le plus étendu, et si ce droit appartient au plus petit nombre, il appartient à plus forte raison au plus grand nombre ou à tous. De ce droit de sécession Fichte passe ensuite au droit de révolution.

On a reproché à Fichte d'avoir confondu le droit de révolution, avec le droit de changer la constitution. C'est interpréter à la lettre sa pensée. Le philosophe a sans doute compris, par la constitution, le complexe des mœurs et des institutions d'un ordre légal devenu funeste et contraire à sa destination. Chercher la légitimité d'une révolution dans la morale, et faire d'elle une question de psychologie, après l'avoir justifiée en droit, ce n'est point la confondre avec un simple changement de constitution. Et même prise à la lettre, une révolution ne se réduit-elle pas, en effet, plus d'une fois, à un changement de constitution ?

Voilà pourquoi la doctrine de Fichte, aussi abstraite-ment soit-elle conçue, nous semble, jusqu'à un certain point, à l'abri de toute critique.

(1) Fichte, *op. cit.*, c. I, p. 100.

CHAPITRE X

Le Dix-Neuvième siècle.

§ 19. *Benjamin Constant. — Tocqueville. —
Léon XIII. — D'Hulst.*

La Révolution française et ses grandes conquêtes n'est pas seulement le glorieux couronnement du xviii^e siècle, elle ouvre le chemin d'une ère nouvelle ; elle est plutôt une introduction à l'histoire politique et sociale du xix^e siècle, qu'une conclusion du siècle précédent.

Les grands principes de philosophie sociale et politique pour lesquels elle a milité, jouissent à notre époque d'une prédominance universelle. « Nous vivons encore, dit le dramaturge Ibsen dans une de ses pièces, des miettes tombées il y a un siècle, de la table de la révolution. » La liste des réformes dont elle a enrichi le patrimoine de l'humanité, énumère parmi d'autres, l'abolition du servage en Russie, de l'esclavage des noirs aux États-Unis, des privilèges confessionnels en Angleterre, du système féodal partout, enfin la liberté ou la tolérance en matière religieuse, l'indépendance scientifique, la liberté industrielle et commerciale, et surtout l'intervention du peuple dans les affaires du gouvernement (1).

La Révolution a brisé les liens qui, sous l'ancien régime, rattachaient l'individu à l'Etat et a ouvert par là, une ère

(1) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 724.

d'individualisme dans l'esprit de la Déclaration des Droits de l'homme (1).

Au commencement du xix^e siècle plusieurs courants d'idées, les uns défendant la société de l'ancien régime, les autres le xviii^e siècle et la révolution, divisèrent les publicistes qui se sont groupés autour de plusieurs écoles qui peuvent se ramener à quatre principales : 1^o l'école aristocratique et théocratique ; 2^o l'école constitutionnelle et libérale ; 3^o l'école démocratique ; 4^o enfin l'école socialiste qui donna naissance à son tour à une souche nouvelle, les sociologistes.

L'école aristocratique, royaliste, avec de Bonald, de Maistre et l'abbé de Lamennais, défend les institutions monarchiques, théocratiques et aristocratiques de l'ancien régime, contre les institutions libérales et populaires issues de la révolution, agissant en réactionnaire contre la légitimité de la souveraineté illimitée du peuple.

Avec Royer-Collard et Guizot, on assiste à un changement de direction, à une transition envers les opinions du monde nouveau, attaché aux principes de la Révolution et représenté par l'école constitutionnelle.

Tandis que l'école aristocratique réprouvait la Révolution sans réserve, l'école constitutionnelle s'efforçait de la justifier jusqu'à ce que la jeune école libérale avec Benjamin Constant entreprît sa défense avec éclat (2).

Benjamin Constant (3), par son libéralisme extrêmement net et confondu dans une perpétuelle nécessité d'auto-

(1) Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, Paris, 1891 (Avant-propos).

(2) Paul Janet, *op. cit.*, t. II, p. 724 et suiv.

(3) B. Constant de Rebecque, homme politique, publiciste et orateur français, né à Lausanne en 1767, m. à Paris, 1830.

nomie personnelle, tient une place très grande dans le mouvement des idées du commencement du XIX^e siècle. Ses écrits politiques trahissent dans leurs moindres détails un fort souci de la liberté individuelle qu'il veut préserver à tout prix de l'oppression des gouvernements. « Par la liberté j'entends, dit-il, le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité » (1).

Dans son *Cours de politique constitutionnelle* qui contient ses divers écrits publiés de 1817 à 1820, il s'occupe tour à tour des droits individuels et de l'obéissance à la loi, de l'arbitraire des gouvernements et des réactions politiques.

S'élevant contre Bentham qui prétendait que la notion de droit et surtout celle de droits naturels n'était propre qu'à nous égarer et qu'il voulait remplacer par celle d'utilité, plus simple et plus intelligible, Benjamin Constant démontre qu'en définissant convenablement le mot utilité, l'on ne parvient pas à tirer de cette notion les mêmes conséquences que celles qui découlent du droit naturel et de la justice (2). En examinant toutes les questions qui mettraient en opposition ce qui est utile et ce qui est juste, on trouve toujours que ce qui n'est pas juste, n'est jamais utile.

La question de l'obéissance à la loi nous expose, dit-il, à des difficultés insolubles. « Dira-t-on qu'on ne doit obéir à la loi qu'autant qu'elle est juste ? On autorisera

(1) Cité par Emile Faguet, *Politique et Moralistes du XIX^e s.*, Paris, 1891, p. 213.

(2) Benjamin Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, Paris, 1872, t. I, p. 347.

les résistances les plus insensées ou les plus coupables, l'anarchie sera partout. Dira-t-on qu'il faut obéir à la loi en tant que loi, indépendamment de son contenu et de sa source ? On se commandera d'obéir aux décrets les plus atroces et aux autorités les plus illégales... Le nom de loi suffira-t-il toujours pour obliger l'homme à l'obéissance ? Mais si un nombre d'hommes ou même un seul sans mission, intitulaient loi l'expression de leur volonté particulière, les autres membres de la société seront-ils tenus de s'y conformer ? L'affirmative est absurde ; mais la négative implique que le titre de loi n'impose pas seul le devoir d'obéir, et que ce devoir suppose une recherche antérieure de la source d'où part cette loi » (1). La doctrine de l'obéissance illimitée à la loi a provoqué sous la tyrannie et dans les organes des révolutions plus de maux, que toutes les autres erreurs qui ont égaré les hommes. L'homme qui prête son assistance à la loi qu'il croit inique est inexcusable, de même le juge qui siège dans une cour qu'il croit illégale, ou qui prononce une sentence qu'il désapprouve ; le ministre qui fait exécuter un décret contre sa conscience ; le satellite qui arrête un innocent pour le livrer à ses bourreaux (2).

L'arbitraire, c'est l'absence de toute règle, de toute limite. Entre un peuple et son gouvernement il y a une réciprocité de devoirs ; si donc la relation du gouvernement au peuple est dans l'arbitraire, la relation du peuple au gouvernement sera de même dans l'arbitraire. L'arbitraire rend un gouvernement nul, sous le rapport de son

(1) *Ibid.*, p. 347.

(2) *Ibid.*, p. 354.

institution, tant qu'il n'offre aucune forme protectrice, aucune loi fixe, déterminée et garantie (1).

Un gouvernement constitutionnel cesse par conséquent de droit d'exister, aussitôt que la Constitution n'existe plus, et une Constitution n'existe plus dès qu'elle est violée ; le gouvernement qui a violé déchire son titre, et s'il subsiste à cet acte, il l'est par la force mais non par la Constitution (2).

Lorsque cet accord est détruit, les révolutions sont inévitables. La vie normale d'un peuple résulte d'un accord parfait entre ses idées et ses institutions. Elles tendent à rétablir cet accord, ce qui n'est pas toujours le but des révolutionnaires, mais c'est toujours la tendance des révolutions.

Benjamin Constant nous a laissé aussi d'autres écrits parmi lesquels nous pouvons citer : *Adolphe*, un roman d'une grande pénétration psychologique ; ses *Mémoires* et enfin un ouvrage intitulé *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement*. Sa philosophie religieuse est étroitement liée à sa politique. Il lit avec plaisir dans *Origène*, nous raconte Emile Faguet, que les lois ne sont pas sacrées, quand elles vont contre les vérités de conscience, « Il n'est pas criminel de se réunir en faveur de la vérité, quand même les lois extérieures (sociales) le défendent ; ceux-là ne pèchent point qui se coalisent pour la perte d'un tyran » (3).

Voilà exposées aussi succinctement que possible les idées politiques de Benjamin Constant, qui de notre point

(1) B. Constant, *op. cit.*, t. II, p. 116 et s.

(2) Louarde Ch., *Œuvres politiques de B. Constant*, Paris, 1874, p. 39.

(3) Faguet, *op. cit.*, p. 240.

de vue, affirme nettement, qu'aucun devoir ne nous lie envers les lois et gouvernements qui dépassent les justes bornes et dont « l'influence corruptrice menace les plus nobles de notre existence... »

L'école démocratique, dans une première phase, surnommée celle des idéologues, représentée par Destut de Tracy et Daunou, n'est qu'un dernier écho de la révolution expirante et se rattache à la constitution de l'an III : pouvoir exécutif divisé, suffrage à deux degrés, et un sénat conservateur.

Quant à l'école démocratique proprement dite, elle semble se rattacher au jacobinisme : « sa principale passion était de réhabiliter les hommes et les actes de la Terreur et de la Convention. » Son représentant réputé fut Armand Carrel (1), grand journaliste qui s'est rendu célèbre par ses polémiques contre *la Tribune*, journal ultra-révolutionnaire dirigé par Armand Marrat (2).

Le socialisme, une fois le calme rétabli après la révolution, reprend sous des formes nouvelles, la propagation des anciens principes, tendant à l'amélioration de la société.

On a vu à cette époque apparaître de très nombreuses théories de rénovation sociale, particulièrement en France, qui, après la période de guerre de l'Empire, aspiraient à la paix. Ainsi les socialistes du commencement du XIX^e siècle ne sont plus des révolutionnaires faisant appel à la force, mais plutôt des apôtres convaincus de l'excellence de leur système qu'ils attendaient la mise en œuvre de la volonté éclairée du corps social.

(1) Armand Carrel, publiciste français ; républicain, il lutta contre la monarchie de Juillet (1800-1836).

(2) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 732.

Fourier (1), parlant de son système phalanstérien, écrivait avec complaisance : « Si après quelque expérience, il était donné aux hommes de se rendre compte de ce qu'est ce système, on ne saurait douter que beaucoup de personnes tomberaient malades de saisissement et de regret en voyant tout le bonheur dont elles auraient pu jouir et dont elles n'ont pas joui... La contrainte de l'Etat produit la stérilité et prouve le manque de génie » (2). La doctrine de Saint-Simon, s'inspirant du même esprit tactique ; « elle ne veut pas opérer un bouleversement, une révolution ; c'est une transformation, une évolution qu'elle vient prédire et accomplir... » (3)

Des écrits de Saint-Simon, bien qu'il ait été plutôt un amorceur d'idées qu'un théoricien constructeur, on peut dégager sa première idée qui prétend que la première classe de l'Etat étant la classe industrielle, le gouvernement lui appartient. Celle-ci constitue ce qu'on appelle la première période du socialisme, la période industrialiste.

Après la mort de Saint-Simon, ses disciples développent ou dénaturent ses idées ; le fouriérisme, l'owénisme et l'icarisme se propagent : c'est la seconde période, la période utopique qui, partant de l'idée que la société est livrée à l'anarchie, elle a besoin d'être organisée. Cette idée d'organisation sociale s'empare de tous les esprits, chacun présente son plan et demande à l'Etat les capitaux nécessaires pour cette expérience sociale.

L'école socialiste à cette époque, malgré ses rêveries réformatrices, paraît encore innocente, parce qu'elle se

(1) Fr. Fourier, philosophe et sociologue français, chef de l'école phalanstérienne (1772-1837).

(2) Deschamps, *Hist. doctr. écon.*, cours 1929-30.

(3) *Ibid.*

renferme dans ses constructions spéculatives sans s'attacher aux partis politiques. Mais plus tard, quand l'école socialiste et l'école démocratique se rencontrèrent et s'allièrent, ce fut un des événements les plus graves du siècle.

Séparées, l'école de la révolution sociale et l'école de la révolution politique ne présentaient qu'un danger limité ; unies, elles pouvaient tout renverser. Celle-ci constitue la troisième période, surnommée celle du socialisme démocratique et révolutionnaire, dont l'idée dominante est la suivante : « 1789 a été la révolution de la bourgeoisie contre la noblesse ; il faut faire aujourd'hui la révolution du peuple contre la bourgeoisie. »

Arrivé là, le socialisme prenait deux directions contraires. Les uns prétendaient que cette révolution doit avoir comme résultat une nouvelle organisation de la société sous l'empire d'un gouvernement populaire concentré ; les autres n'attribuaient au gouvernement que le rôle d'aider la révolution à détruire la tyrannie du capital, et cette œuvre une fois faite, le gouvernement doit disparaître lui aussi, comme étant le dernier des privilégiés (1).

Ce furent les deux branches du socialisme démocratique : le socialisme communiste et le socialisme anarchique.

En dehors de ces diverses écoles purement politiques, plus ou moins rattachées aux partis militants, il y a eu au XIX^e siècle de nombreux esprits libres parmi les hommes politiques, les juristes et les ecclésiastiques, qui ont été préoccupés de trouver l'origine et de fixer les limites du pouvoir politique.

(1) Janet, *op. cit.*, t. II, p. 733,

A cette époque l'intangibilité du pouvoir avait disparu, les droits absolus des gouvernements de même mais la lutte pour la stabilité des principes et la définition des garanties n'en continue pas moins avec la même ardeur. Un de ces esprits élevés, soucieux de montrer les avantages des régimes démocratiques, fut Alexis de Tocqueville (1). Son livre, *la Démocratie en Amérique*, peut être considéré comme l'exemplaire le plus beau de la philosophie politique du XIX^e siècle. « Indiquer aux hommes ce qu'il faut faire pour échapper à la tyrannie et à l'abâtardissement, en demeurant démocratique », telle est l'idée générale à laquelle peut se résumer son livre. La démocratie, pour lui, que du reste il n'a jamais définie, c'est une nécessité pour l'homme, non pas de supprimer le gouvernement, mais la hiérarchie, qui semble être la source de tous les abus. Mais sans la définir, Tocqueville dresse le bilan de ce qui est le bien et le mal dans la démocratie. Parmi les avantages on peut compter le développement du bien-être, la diffusion des lumières, le progrès de la sociabilité, la sympathie pour les misères humaines et enfin un grand déploiement d'activité et d'énergie. Mais il n'hésite point à montrer les inconvénients qui vont jusqu'à compromettre ces avantages et dont les principaux sont : l'instabilité des lois, l'infériorité du mérite chez les gouvernants, l'abus de l'uniformité, l'excès de la passion du bien-être, et enfin par dessus tout, la tendance à la tyrannie (2). C'est particulièrement sur ce dernier trait que Tocqueville a insisté. Il peut y avoir, d'après lui, deux sortes de

(1) Tocqueville, publiciste et homme politique français ; membre de l'Académie fr., député à la Constituante en 1848 (1805-1859).

(2) P. Janet, *op. cit.*, t. II, p. 737 (Conclusion).

despotisme dans les sociétés démocratiques : le despotisme politique qui naît de l'omnipotence des majorités et le despotisme administratif qui vient de la centralisation. « Je veux, disait-il un jour à son ami Stoffels, que le pouvoir central soit revêtu de très grandes prérogatives, qu'il soit puissant dans une sphère nettement tracée, mais qu'il demeure toujours subordonné à l'opinion publique, c'est-à-dire au pouvoir législatif » (1). La liberté de la presse est pour lui la garantie la plus sûre contre les servitudes individuelles : « je l'aime, disait-il, par la considération des maux qu'elle empêche, bien plus que pour le bien qu'elle fait si elle existe, la servitude individuelle ne saurait être complète, la presse est l'instrument démocratique de la liberté » (2).

Pour assurer les garanties de la liberté, il exige des limites visibles au pouvoir social, au-delà desquelles l'indépendance et l'originalité de l'individu soient conservées. Tocqueville reconnaît les difficultés à vaincre pour échapper aux défauts de la démocratie moderne, mais il n'hésite pas à ajouter que tout agissement dans ce but « est une occupation sainte pour laquelle il ne faut épargner ni son argent, ni son temps, ni sa vie. »

Parmi les juristes de la première moitié du xix^e siècle qui ont légitimé en France la résistance à l'oppression, on peut citer Serrigny. Des deux espèces de résistance, proclamées par la Déclaration des Droits de 1793, la résistance individuelle et collective, la première présenterait d'après lui de graves difficultés. Il semble tout de même qu'après avoir admis le droit de résistance nationale contre

(1) Pierre Marcel, *A. de Tocqueville*, Paris, 1910, p. 224.

(2) *Ibid.*, p. 201.

l'oppression et la violation de la constitution, on ne devrait pas hésiter, dit-il, à admettre le droit de résistance individuelle aussi; à tout ordre illégal d'arrestation.

Quant à la résistance collective, il l'énonce clairement : « Si l'on supprime le droit de résistance nationale contre l'oppression, il n'y a plus de recours humain contre l'établissement de la tyrannie. La nécessité conduit donc forcément à légitimer cet *ultimum præsidium*, de même qu'elle légitime la guerre entre les nations » (1).

A l'époque où Serrigny faisait paraître son *Traité de droit public*, la question de la résistance à l'oppression ne faisait plus l'objet de recherches documentaires, étant une question tranchée et presque unanimement reconnue. La preuve nous est fournie par le Congrès national de Belgique qui, réuni entre 1830 et 1831 pour donner une nouvelle constitution à l'Etat, se trouva en face d'un projet de constitution dont l'article 20 admettait la résistance aux actes illégaux de l'autorité. Les sections du Congrès ont considéré l'article proposé comme inutile, le droit de résistance aux actes illégaux étant toujours sous-entendu dans un gouvernement représentatif.

« Tout acte illégal est nécessairement un attentat ou contre les personnes, ou contre les droits garantis aux Belges par les dispositions de la Constitution ; il est donc superflu de proclamer par un article particulier le droit de résister aux actes illégaux, puisque cette résistance est une suite des garanties sanctionnées ailleurs » (2).

(1) Serrigny, *Traité de droit public des Français*, Paris, 1846 t. I, p. 465.

(2) Huyttens E., *Discussions du Congrès National de Belgique*, 1830-1831, Bruxelles, 1844, t. IV, p. 65 : « Rapport Flessu ».

Voilà le seul raisonnement pour lequel le droit de résistance à l'oppression n'a pas été inscrit dans la constitution belge de 1831 ; sans y être inscrit, il était communément reconnu. Plus tard, à mesure qu'on s'éloignait de la Révolution française qui avait consacré ce droit, et que la réaction semblait triompher de ses conquêtes, les publicistes démocrates ont repris les discussions autour de ce sujet. Dans la deuxième moitié du ^{xix}^e siècle, les pères de l'Eglise reprendront à côté des juristes une vieille tradition, qui leur avait appartenu au moyen-âge, de s'occuper des limites du pouvoir politique.

Le pape Léon XIII, dans ses *Lettres apostoliques*, recommande aux fidèles de respecter le pouvoir et de se soumettre aux lois justes. « Le pouvoir légitime vient de Dieu, et celui qui résiste au pouvoir, résiste à l'ordre de Dieu. » L'obéissance acquiert ainsi une merveilleuse noblesse, puisqu'elle ne s'incline que devant la plus juste et la plus haute des autorités (1). Mais, « dès que le droit de commander fait défaut, ou que le commandement est contraire à la raison, à la loi éternelle, à l'autorité de Dieu, alors il est légitime de désobéir, nous voulons dire aux hommes, afin d'obéir à Dieu. Ainsi, les voies à la tyrannie se trouvent fermées, le pouvoir ne rapportera pas tout à soi ; ainsi sont sauvegardés les droits de chaque citoyen, ceux de la société domestique, ceux de tous les membres de la nation ; et tous enfin participent à la vraie liberté, celle qui consiste en ce que chacun puisse vivre

(1) Léon XIII, *Lettres Apostoliques*, t. II, p. 185, éd. Maison de la Bonne Presse, donnée le 20 juin 1888, encyclique *Libertas Præstantissimum*, p. 185.

selon les lois et selon la droite raison » (1). Partisan encore de la souveraineté de droit divin, le pape Léon XIII, dont la théorie nous rappelle saint Bonaventure, prêche la désobéissance envers tout détenteur du pouvoir de commandement, ayant détourné son but arrêté par la loi éternelle:

Quelques années plus tard, Mgr. d'Hulst, prélat et orateur français, recteur de l'Institut Catholique de Paris, recherche lui aussi, dans *La Morale du Citoyen*, l'origine du pouvoir civil. Mais, contrairement à ce qu'on attendrait, il conclut que le pouvoir civil est un fait humain : « ce sont les faits humains qui lui donnent naissance » (2).

L'antiquité, en cette matière, comme en toutes celles du domaine de la morale, a emprunté à la tradition religieuse des vérités historiques. Quand Numa Pampilius présentait ses lois aux barbares comme dictées par la nymphe Egérie, il abusait de leur crédulité, mais il apprenait à ce peuple grossier à chercher plus haut que l'homme la source du commandement légitime. Aujourd'hui tout pouvoir est légitime qui est constitué conformément au génie du peuple, à ses traditions et à ses mœurs. *Obéir* à un tel gouvernement est un devoir de conscience ; lui résister, c'est résister à Dieu même : « *qui resistit potestate, Dei ordinatori resistit* » (3).

(1) « *Verum ubi imperandi juss abest, vel si quidquam præcipiatur rationi, legi æternæ imperio Dei contrarium, rectum est non parere, scilicet hominibus, ut Deo pareatur. Sic, præcluso ad tyrannidem aditu, non omnia pertrahet ad se principatus : sua sunt salva jura singulis civibus sua societati domesticæ, cunctisque reipublicæ membris, data omnibus veræ copia libertatis, quæ in eo est (quemadmodum demonstravimus ut quisque possit secundum leges rectamque rationem vivere.)* »

(2) Mgr d'Hulst, *La morale du citoyen*, Paris, 1895, p. 32.

(3) Rom. XIII, 2 (Cf. d'Hulst, *op. cit.*, p. 32).

Toutefois, si la révolte est coupable, elle est cependant possible : « qu'arrivera-t-il lorsque le pouvoir légitime, aura succombé aux entreprises de la sédition ou à l'audace d'un usurpateur ? » Tant que dure la crise, d'Hulst estime que la fidélité à la souveraineté méconnue s'impose toujours à la conscience des sujets, mais dès que le succès appartient à l'usurpation, le fait même transfère à ses auteurs, à défaut de droit, le devoir d'assurer l'ordre public (1).

D'Hulst touche ici la question des gouvernements de fait, envers lesquels il recommande aux citoyens de ne pas les empêcher de pourvoir à la sécurité générale. Ils sont tenus envers lui à cette mesure d'obéissance dont le refus entraînerait des troubles, d'autant plus que le temps viendra où son existence de fait recevra la consécration de droit. Il reconnaît donc, en fait et en droit, le gouvernement issu d'une insurrection même. Une forme d'oppression, d'après d'Hulst, est celle qui, sans imposer le mal, prive le citoyen de son droit : la négation du droit naturel. Quelle qu'en soit la forme, monarchique ou populaire, la souveraineté a les mêmes droits, et ces droits rencontrent les mêmes barrières. « Le droit naturel du citoyen, dit-il, est une de ces barrières, car il est antérieur, logiquement et historiquement, à toute constitution politique. L'individu est plus ancien que l'Etat : *Est homo republica senior* (2). En conclusion, le prélat affirme que la puissance publique, n'existant que pour le bien commun, n'a pas le droit d'employer la force coercitive dont elle dispose.

(1) Mgr d'Hulst, *op. cit.*, p. 36.

(2) Mgr d'Hulst, *op. cit.*, p. 49.

au service d'intérêts particuliers : ce serait la tyrannie. Pour le reste, il s'en rapporte à saint Thomas d'Aquin.

§ 20. Vareilles-Sommières.

Dans ses *Principes fondamentaux du Droit*, publiés en 1889, Vareilles-Sommières (1), jurisconsulte de grande renommée, consacre un vaste chapitre au droit de la révolte. Fort de ses principes et conscient de la responsabilité qui lui incombe en qualité de juriste, il commence par l'énoncé de la théorie du respect dû au pouvoir politique : « En dehors des autorités souveraines régulièrement établies, personne ne peut changer le sujet et la forme du gouvernement. Ni un homme, ni un groupe, ni la majorité des citoyens, ni l'unanimité même des sujets, n'ont le droit de renverser le pouvoir *légitime* » (2).

Toutefois, s'il arrive que le souverain exerce une tyrannie criminelle, et au lieu de procurer l'ordre, la justice et tous les bienfaits du pouvoir, il prodigue à ses sujets l'iniquité et la ruine, la révolte devient licite et parfois même obligatoire (3).

L'ancien maître de l'Université de Lille appuie, dans ce cas, le droit de révolte, d'abord sur le droit de légitime défense : « La légitime défense, qui en droit criminel innocente l'homicide, en droit constitutionnel justifie la révolte. » Dans les mêmes limites le droit de révolte se fonde aussi sur le droit d'empêcher le mal. Nous avons le droit, le devoir même, d'opposer la force aux crimes

(1) Ancien doyen de la Faculté de droit de Lille.

(2) Vareilles-Sommières, *Princ. fond. de droit*, Paris, 1889, p. 244.

(3) *Ibid.*, p. 246.

qu'on commet sous nos yeux : c'est encore le droit de défense, mais de défense d'autrui.

On peut ajouter encore, que lorsque le souverain est lui-même en rébellion contre sa mission, qu'il ne poursuit plus le bien de la communauté et qu'il foule aux pieds ses devoirs, alors la fonction de la souveraineté n'est plus remplie et le prince cesse d'être légitime. Le pouvoir est vacant. La société est obligée de pourvoir à cette vacance, écartant comme un obstacle celui qui, de souverain, n'a plus que le nom et un reste de force (1). L'existence du droit de conquête, certifie celui du droit à la révolte. « Le droit de légitime défense, le droit d'empêcher le mal, le droit d'occuper le pouvoir vacant et d'en débayer les abords, appartiennent, dit-il, ... à toutes les fractions de la communauté, comme à la communauté entière » (2). Mais cela ne veut nullement dire qu'on peut user sans mesure de ces droits ; ce n'est qu'à la dernière extrémité et après avoir épuisé tous les autres remèdes. C'est dans le cas excessivement rare d'une oppression intolérable et à la condition d'avoir l'espérance fondée de produire un effet utile. Il n'est même pas nécessaire alors que la majorité des citoyens agisse ; une minorité, si elle est assez forte, a le droit de défendre et de sauver la patrie (3). Vareilles-Sommières répond ensuite aux objections qu'on avait formulées à ce sujet. Le pouvoir vient de Dieu, dit-on : l'homme ne peut donc le renverser en aucun cas. Oui, répond-il, le pouvoir vient de Dieu, mais non la possession du pouvoir par tel ou tel prince, de sorte qu'on

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 248.

(3) *Ibid.*

ne renverse pas le pouvoir, mais le possesseur du pouvoir, Et puis, si le fait humain qui a investi ce dernier de l'autorité était légitime, donc reconnu efficace par le droit naturel et par conséquent par Dieu, en quoi cela ferait-il obstacle à ce qu'un autre fait humain, conforme aussi au droit divin naturel, vienne ravir la souveraineté à ce même prince ? Ce qui a été légitimement acquis, peut être légitimement perdu. Comme en matière de propriété, la légitimation de l'occupation ou de la convention n'exclut pas la légitimité de l'expropriation et même de la confiscation, il en est de même en matière de souveraineté (1).

On objecte aussi, notamment Tiparelli, que le peuple, juge et partie à la fois, abusera de ce droit de révolte et renversera les gouvernements pour des griefs insuffisants. Mais cette objection pourrait être faite alors de même contre le droit de légitime défense entre les particuliers, et pourtant qui oserait contester l'existence et l'exercice de ce droit ?

Cette objection tend à supprimer le droit faute de juridiction compétente, mais, dans l'espèce, l'absence de juridiction ne peut avoir d'autre conséquence que de réduire le droit à ses propres forces.

Dira-t-on enfin, qui distinguera la révolte légitime de la révolution coupable quand il n'y a pas de juge qui puisse les discerner. « C'est la raison qui fera la distinction dont on s'inquiète : c'est la raison de tous et de chacun, cette vue de la réalité des choses, par laquelle seule, nous constatons tout, l'existence de Dieu, les lois naturelles, la révélation, l'institution de l'Eglise, nos droits et nos devoirs de toute espèce » (2).

(1) *Ibid.*, p. 249.

(2) *Ibid.*, p. 252.

A part cette argumentation par laquelle Varcilles-Sommières justifie la révolte contre un souverain ou un gouvernement tyrannique, il nous révèle un second cas où la révolte est permise contre un gouvernement légitime, ou plutôt contre une partie seulement de ce gouvernement. C'est le cas où la souveraineté, ayant été divisée par la constitution entre plusieurs personnes physiques ou morales, par exemple entre une chambre, un sénat et un roi, l'une d'entre elles renverse les barrières qui limitent sa part de pouvoir, usurpant le reste de la souveraineté. Dans cette circonstance les autres détenteurs de la souveraineté et les sujets, ont le droit d'exiger, par la force, le respect de la constitution (1).

Une fois le droit de révolte démontré, notre auteur ne s'arrête pas là, il prescrit la peine à infliger à ceux qui ont méconnu le pacte fondamental. « Le gouvernement régulièrement établi à la suite du triomphe d'une révolte légitime, a le droit, suivant nous, de condamner à mort le tyran détrôné, si ses forfaits sont de ceux pour lesquels la conscience universelle appelle le châtiment suprême » (2).

La doctrine de Varcilles-Sommières présente un intérêt particulier par rapport à celle de ses devanciers, et n'oublions pas qu'elle a été émise à la fin du siècle dernier.

Nous avons poursuivi jusqu'ici l'examen des doctrines du xix^e siècle qui reconnaissent le droit à l'insurrection en France ; examinons comment il était regardé ailleurs.

L'Angleterre, un siècle plus tard, après le fameux procès Sacheverell (1710), où la doctrine Whig proclama le droit

(1) *Ibid.*, p. 259.

(2) *Ibid.*, p. 266.

à l'insurrection, nous offre l'exemple d'un jugement solennel prononcé par la Cour de *King's Bench*, à l'occasion d'un cas de résistance individuelle. On y lit : « Quand la liberté du sujet est attaquée, c'est une provocation à tous les sujets d'Angleterre ; un homme doit s'intéresser à la grande charte et aux lois, et si quelqu'un en emprisonne un autre illégalement, il commet une offense contre la grande charte. » Le défendeur, un nommé Tooly, qui avait pourtant tué l'agent de l'autorité qui voulait opérer une arrestation hors de sa circonscription, fut acquitté (1). On peut donc conclure avec Delolme que ce droit de s'opposer à la violence, sous quelque forme et de quelque part qu'elle vienne, était si bien reconnu que les tribunaux n'ont pas hésité à le prendre pour motiver leur décision. Les hommes politiques, dont la prudence est proverbiale en Angleterre, ne détestaient pas, eux non plus, ce genre de violence. En 1884, à la suite d'émeutes provoquées par la résistance des lords à une proposition de réforme électorale, M. Chamberlain, alors président du *board of trade*, ayant fait entendre que cent mille hommes pourraient bien marcher de Birmingham sur Londres, lord Salisbury avait traité ce propos d'excitation à la violence. M. Gladstone, prenant la défense du premier, émit l'opinion qu'on peut bien dire au peuple « d'aimer l'ordre et de détester la violence », mais qu'il ne faut pas lui dire que cela. « Si j'abhorre, ajoute-t-il, l'emploi de la force brutale, je ne puis pas, je ne veux pas adopter pour mon compte ces réticences efféminées, par lesquelles on cache au peuple les leçons consolantes et les encouragements qu'il peut tirer de ses anciennes luttes, du souvenir des

(1) Delolme, *Constitution de l'Angleterre*, Paris, 1822.

grandes qualités de ses ancêtres et de la conscience que ces qualités, ils les possèdent encore... Si, aux époques de crise politique, on n'avait jamais conseillé au peuple de ce pays autre chose que « d'aimer l'ordre, de détester la violence » et de se montrer patient, les libertés nationales n'auraient jamais été obtenues » (1).

En Allemagne, le célèbre romaniste *Savigny*, pour lequel le droit positif sort de l'esprit général qui anime tous les membres d'une nation (2), estime justifiée la révolution qui aurait pour but de renverser un gouvernement opposé aux changements manifestement réclamés par l'esprit national et qui se refuserait à les effectuer (3).

Ihering, un autre jurisconsulte allemand, professe des conceptions tout à fait particulières sur le but du droit et celui des révolutions. Le droit, d'après lui, n'est pas le principe supérieur qui régit le monde, il n'est pas un but en soi ; il n'est que le moyen vers un but, qui est le maintien de la société humaine. Dès que la société ne peut plus se maintenir dans le cadre juridique et que le droit apparaît impuissant, la force vient remédier à la situation.

Ainsi, les coups d'Etat et les révolutions ne se font plus sur le terrain du droit. « Au-dessus du droit, il y a la vie, et lorsque la crise politique place la société devant cette alternative : le respect du droit ou le maintien de l'existence, il n'y a pas à hésiter : la force doit sacrifier le droit et sauver l'existence de la nation » (4). Cette

(1) E. Boutmy, *Etudes de droit constitutionnel*, Paris, 1895, p. 57 (note).

(2) Savigny, *Traité de droit romain*, t. I^{er}, p. 14.

(3) Gaudu, *op. cit.*, p. 292.

(4) Ihering, *L'évolution du droit*, Paris, 1901, trad. p. 169 et s.

apparition sporadique de la force dans sa fonction originale, de fondatrice de l'ordre et créatrice du droit, serait aujourd'hui un droit d'exception de l'histoire. Ici le jugement de l'homme d'Etat, de l'historien, doit prévaloir sur celui du juriste, car le droit positif, le seul que ce dernier connaisse, ne règle que les rapports normaux et ne saurait s'appliquer à des situations extraordinaires pour lesquelles il n'a pas été établi et ne pouvait l'être (1).

La Révolution, quoiqu'elle constitue un trouble de l'ordre public, n'est pas l'anarchie. Ce qui la différencie foncièrement, c'est qu'elle en veut, non à l'ordre en général, mais seulement à l'ordre des choses existant et dont le succès, c'est la condamnation du pouvoir public ; la défaite, c'est la condamnation du mouvement lui-même (2).

La doctrine de Ihering est incontestablement attrayante, et de toutes les explications que la sociologie moderne donne aux mouvements révolutionnaires, elle semble mieux appuyée sur les faits.

Dans le même sens, *Bluntschli*, jurisconsulte suisse, justifie la révolution en s'appuyant sur un droit de nécessité. Une révolution se produit naturellement, dit-il : 1^o quand les formes de l'Etat sont en contradiction avec la situation et les vœux de la nation ; 2^o et quand il n'existe aucun moyen légal de donner satisfaction aux souffrances : « en un mot, quand il y a nécessité d'user de violence pour sortir d'une situation devenue insupportable » (3).

La révolution, pour *Bluntschli*, est le droit naturel de l'être qui ne peut pas se sauver autrement, d'une nation

(1) Ihering, *ibid.*

(2) Ihering, *op. cit.*, p. 171.

(3) *Bluntschli*, *La Politique*, trad. par Riedmatten, Paris, 1883, p. 133.

qui a perdu tout espoir d'un changement impérieux. Si elle est presque toujours une violation du droit formel, la révolution est loin d'être nécessairement un crime. « Parfois, au contraire, c'est par elle que le droit suprême d'exister, et de se développer, se fait énergiquement jour, en brisant les entraves artificielles du droit historique » (1). Il cite ensuite plusieurs révolutions qui, bien qu'accomplies par la force ou par la violence et au mépris de la légalité, ont été légitimes.

Ainsi, celles des Pays-Bas, contre la tyrannie espagnole, pour la liberté de leur croyance, des Anglais, contre les Stuart, pour leurs libertés parlementaires, des Allemands contre Napoléon I^{er}, des Grecs contre les Turcs, des Italiens contre l'Autriche, des colonies nord-américaines contre la tutelle abusive de l'Angleterre, des Français renversant un absolutisme vieilli et devenu incapable, etc., que l'histoire du monde leur a démontré la légitimité par la grandeur et la stabilité de leurs résultats.

Voilà les doctrines politiques du xix^e siècle admettant le droit de résister aux gouvernements oppressifs, et à la rigueur même de les renverser par un coup de force. Les unes restent attachées à l'idée de contrat, les autres s'appuient sur le droit de légitime défense ou de nécessité organique, reconnaissent en général aux peuples comme aux individus, cette *ultimar atio*, de pourvoir à leur salut gravement compromis par l'arbitraire ou l'incapacité.

(1) *Ibid.*

CHAPITRE XI

Les Doctrines Contemporaines.

§ 21. DUGUIT. — HAURIOU. — LE FUR.

La question du droit à l'insurrection rendue par les conjonctures politiques qui bouleversent notre époque, de plus en plus actuelle, et dont les tendances ne laissent plus intacts les anciens fondements du droit public, on ne sera pas surpris de voir qu'aujourd'hui le droit de révolte n'est plus un sujet de querelles scolastiques ou casuistiques comme dans le passé, mais qu'il fait l'objet d'études approfondies et de préoccupations sérieuses de jurisconsultes d'une grande renommée.

Un de ces savants jurisconsultes, dont les théories donnèrent un coup décisif aux anciennes conceptions sur lesquelles reposait le droit public, en le débroussaillant du foisonnement d'idées ayant appartenu au passé, est incontestablement Léon Duguit.

Ecartant résolument les concepts de personnalité et de souveraineté de l'Etat, Duguit construit le droit public, en partant de l'idée d'un droit objectif, naissant du fait de la société et s'imposant à l'Etat.

Il ne conçoit plus l'Etat moderne bâti d'après les principes de la philosophie et de la jurisprudence allemande, qui prétendent que l'Etat fait le droit et qu'il ne peut être limité par lui que dans la mesure où il l'accepte lui-même.

L'Etat, au contraire, reste limité dans toutes ses manifestations par un droit supérieur à lui, qu'il ne crée pas et qu'il ne peut pas violer. Il rejette ainsi la théorie de l'autolimitation et dissocie le droit de l'Etat, car l'existence du droit n'est pas, comme l'a dit Ihering, en fonction de la sanction étatique, elle est garantie par les réactions sociales.

Pour Duguit, les normes juridiques dérivent des trois normes sociales : économiques, morales et politiques, c'est-à-dire de celles dont la violation entraîne une réaction du corps social, motivée par l'atteinte portée à la solidarité sociale qui est à la base de toute société.

L'Etat ne fait que *constater* les normes juridiques, celles-ci étant *créées* par les consciences individuelles, qui opèrent la transformation des règles morales ou économiques en règles juridiques, sous l'action de l'utilité sociale et de justice. Ainsi conçu, le droit ne peut être qu'antérieur à l'Etat pouvant limiter son action.

De cette façon, la question de la puissance étatique se pose sous un nouveau jour : quelle est pour les gouvernants la source profonde de leur droit de commandement et pour les gouvernés la raison ultime de leur devoir d'obéissance ?

Duguit met ainsi, face à face, dans leur nudité première, les gouvernants et les gouvernés, « les premiers dépouillés de leur caractère quasi-sacré, les deuxièmes délivrés du culte de l'idée (1).

Les gouvernants sont-ils titulaires d'un droit subjectif d'imposer aux gouvernés leur volonté ? Nullement : les

(1) Ripert, *Droit naturel et Positivisme juridique*, An. Fac. de Droit d'Aix, Marseille, 1918, p. 33.

gouvernants n'ont point un droit subjectif d'imposer leur volonté aux gouvernés, car leur volonté n'a pas une valeur supérieure à celle des gouvernés. « Que la puissance gouvernante appartienne à un individu, à une classe, à la majorité numérique des membres du corps social, à des groupements secondaires, elle est une puissance de fait, pas autre chose » (1).

Les gouvernants sont donc des individus de la même essence que les autres et par conséquent, comme tous les membres de la collectivité, ils sont et restent soumis au droit objectif de ce groupement.

Le droit objectif est un ensemble de règles qui s'imposent à tous les membres de la collectivité, riches ou pauvres, forts et faibles, gouvernants et gouvernés. De sorte que, une volonté émanant des gouvernants ne s'impose pas à l'obéissance des gouvernés parce qu'elle émane d'une prétendue volonté supérieure, mais parce que, par hypothèse, elle est par son objet et par son but conforme au droit objectif de la collectivité.

Dès que la volonté des gouvernants n'est pas conforme au droit, personne ne peut être tenu de la respecter. La puissance politique n'étant qu'une chose de fait, le jour où l'on a eu la notion du droit, on a compris que les actes de cette puissance n'étaient légitimes qu'en tant qu'ils étaient conformes au droit. Il s'ensuit que la contrainte matérielle de la puissance politique n'est légitime que si elle est destinée à réaliser la sanction du droit.

Aussitôt qu'un gouvernement emploie habituellement la force dont il dispose contre le droit, il n'est plus un gouvernement légitime, et les gouvernés ont « le devoir

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 671.

et le pouvoir juridique » de le renverser par la force. Dans ce cas, c'est la force des insurgés qui devient légitime quand elle n'a d'autre but que de se mettre au service du droit. C'est l'affirmation du droit à l'insurrection.

Tels sont en quelques mots les principes de la fameuse théorie de Duguit qui lui a valu le surnom « d'anarchiste de la chaire ».

Mais d'autres savants français, qui illustrent la science juridique, appuient de leur grande autorité le droit de résistance à l'oppression.

Ainsi, pour M. Hauriou, ce droit révolutionnaire n'est que le vieux droit d'autonomie des pouvoirs qui se font justice eux-mêmes. Un peuple a toujours le droit de participer au gouvernement dans la mesure nécessaire à sa *légitime défense*, contre les abus de pouvoir, et le droit de résistance à l'oppression et d'insurrection, sont eux-mêmes enfermés dans cette notion de légitime défense. Mais ce recours à la vieille justice individuelle ne saurait être considéré comme légitime que si le recours à la justice était rendu manifestement impossible (1).

Dans ses *Principes de droit public*, traitant du pouvoir des sujets d'accorder ou de refuser l'obéissance aux ordres injustes du gouvernement, le savant doyen de Toulouse s'exprime ainsi : « Il peut arriver que des ordres du gouvernement soient manifestement injustes, soit parce qu'ils sont contraires à l'ordre des choses établi d'une façon positive, soit parce qu'ils violent les principes élémentaires de la morale commune. On peut leur opposer le refus d'obéissance, car ils n'obligent pas en conscience, et c'est

(1) Hauriou, *Précis de dr. constitutionnel*, Paris, 1923, p. 11, 118 et s., 179 et s.

contre eux qu'existe ce droit de résistance à l'oppression, inscrit dans la déclaration des droits de l'homme du 24 juin 1793 et consigné aussi dans les écrits canonistes » (1).

M. Hauriou ajoute que le refus d'obéissance ne peut être immédiat que si l'injustice de l'ordre gouvernemental est évidente ; tant qu'il y a doute, le gouvernement doit bénéficier de ce doute et, par conséquent, l'ordre quoique discutable, est exécutoire *par provision* et sans discussion préalable. Une discussion ne peut s'engager qu'après l'exécution.

En résumé, les sujets ont le droit de refuser immédiatement leur obéissance aux ordres et aux agissements manifestement injustes, et le droit de n'accorder qu'une obéissance provisoire aux ordres dont la justice leur paraît discutable, se réservant dans ce cas le droit de réclamation. Enfin, tout en reconnaissant le droit de résistance aux ordres injustes du gouvernement, dans les moments de crise, lorsque l'état de siège est proclamé et lorsque la censure s'exerce, Hauriou fait une question de patriotisme pour les sujets, victimes des injustices qui se commettent fatalement, de ne pas créer des difficultés au gouvernement par un refus d'obéissance. Mais « il faut reconnaître, dit-il en conclusion, qu'en conscience et les préoccupations patriotiques mises à part, ils auraient le droit de résister. S'ils ne le font pas, c'est un don gratuit, un don souverain, qu'ils font à la patrie » (2).

M. Génv, le savant doyen de Nancy, écrit que la résistance à l'oppression sous les formes variées qu'elle peut offrir « judicieusement comprise, sagement contenue en

(1) Hauriou, *Princ. de dr. public*, Paris, 1916, p. 657.

(2) *Ibid.*, p. 658.

ses lignes directrices, maniée avec tact, demeure le palladium suprême de la justice et du droit » (1).

Dans le même sens, M. Le Fur n'hésite point à affirmer qu'il n'y a pas de sédition à renverser un gouvernement tyrannique qui, méconnaissant sa mission, cesse de poursuivre le bien public. Critiquant dans son livre *Guerre juste et juste paix*, la théorie kantiste du droit, l'éminent professeur montre que ce prétendu théoricien de la liberté affirmant le pouvoir personnel et sans limites du souverain — serait-ce un usurpateur — et refusant aux citoyens injustement opprimés tout droit de résistance, va sinon à la légitimation théorique, du moins à la consolidation pratique du despotisme (2).

L'autorité gouvernementale n'étant aucunement arbitraire ni absolue, il faut reconnaître aux gouvernés un droit de contrôle qui puisse être sanctionné par le droit de résistance, quand les gouvernants agissent à l'encontre de leur mission. Quant à l'insurrection, le cas est beaucoup plus grave, mais si elle constitue le seul moyen de faire triompher un droit essentiel, elle devient licite, « sinon ce serait affirmer la subordination du droit fondé sur la justice à la loi positive ».

S'insurger contre les gouvernants, c'est faire appel à la force, mais ici la force intervient, comme c'est son rôle, pour assurer l'application du droit et contre ceux auxquels revient normalement le droit de la manier. Le droit de résistance à l'oppression apparaît donc comme théoriquement incontestable (3).

D'autres juristes, comme MM. Barthélemy et Jèze, ne

(1) Fr. Gény, *Sc. et Tech. en dr. positif*, Paris, 1924, IV, p. 134.

(2) Le Fur, voir Riquet, *Sa Majesté la Loi*, Paris, 1927, p. 85.

(3) *Ibid.*, p. 88.

veulent voir dans l'insurrection qu'un simple moyen « extrajuridique ». Il n'y a pas, disent-ils, de droit de résistance mais seulement des « faits de résistance » qui, suivant les circonstances pourront apparaître politiquement légitimes.

Telles sont les doctrines contemporaines de quelques juristes français de grande renommée, favorables au droit de résistance à l'oppression et d'insurrection contre tout gouvernement qui, d'une manière systématique et permanente, exerce un pouvoir tyrannique et attentatoire aux droits et aux libertés du corps social.



Nous voici enfin, à la fin de notre exposé historique sur les différentes doctrines qui ont présidé à travers les siècles à l'élaboration de l'idée d'un droit de révolte.

La révolte contre les autorités s'est produite d'une façon nécessaire dès que l'organisation politique de la collectivité a imposé la volonté d'un groupe, communément le plus fort, par rapport au restant des individus de la même collectivité.

Dans une première phase, les mouvements insurrectionnels, loin d'être inspirés par un idéal de justice sociale ou par une tendance de régénération, ils étaient simplement des irruptions violentes conduites par un esprit de vengeance contre les atrocités des classes dominantes.

Ainsi les révoltes des esclaves n'ont jamais été suscitées, par l'idée d'émancipation, elles étaient le fruit du désespoir à la suite des rudes régimes que leurs maîtres leur faisaient subir.

Plus tard, lorsqu'une expérience à la longue, mêlée

d'un sentiment de justice, révéla à la conscience des opprimés les causes des iniquités dont ils étaient l'objet d'exploitation, la révolte devient un moyen conscient et réfléchi pour atteindre un but plus ou moins déterminé.

La révolte marque dans cette deuxième phase de son évolution, un progrès considérable par rapport au passé. Elle n'a plus le caractère purement destructif de la vengeance ; elle est faite au nom de la justice et de l'Evangile. Peu à peu, à côté de la lutte « matérielle », une lutte spirituelle s'engage, entre les classes dirigeantes et la populace dirigée, au sujet de l'origine du pouvoir illimité, dont les premiers se disaient les titulaires inconditionnés.

Les détenteurs de la puissance étatique empruntèrent des arguments au Christianisme, religion nouvelle et puissante, pour défendre leur autorité contre toute tentative d'usurpation, se disant institués par Dieu même.

Mais bientôt l'Eglise chrétienne se fit le champion de la politique de résistance, prit parti pour les opprimés, et ses représentants autorisés forgèrent, au moyen-âge, les arguments décisifs contre la toute-puissance des princes. Saint Thomas admet la résistance violente contre tout gouvernement tyrannique et la déposition du prince fautif. Le souverain de droit divin fait place à la souveraineté du peuple, et depuis, l'obéissance au pouvoir civil n'apparaît plus comme quelque chose d'infranchissable.

Dans la troisième phase, la conception théologique du pouvoir civil fut remplacée par une conception d'ordre juridique. Les combats théoriques entre les gouvernants et les gouvernés se maintiennent dans le cadre du droit. Les premiers ne voient dans la révolution qu'une rupture violente du droit en vigueur, la négation même de ce

droit, et concluent à l'absurdité de tout droit reconnaissant la légitimité d'une révolte.

De leur côté, les gouvernés opposent au droit établi « un droit éternel fondé sur la raison et la nature, l'inaliénable et l'imprescriptible droit humain ». Celui-ci étant le seul fondement de l'ordre juridique légitime, abolie par une violation du droit, rien de plus juste que cette restauration de l'ordre juridique légitime par tous les moyens, même par un coup de force.

Enfin, plusieurs hypothèses, s'appuyant les unes sur l'idée de contrat, les autres sur le droit naturel de légitime défense, sont estimées encore comme pouvant donner un fondement juridique au droit d'insurrection.

Mais dernièrement la question du droit d'insurrection et son fondement juridique, semblent avoir trouvé un fort appui dans le concept de droit objectif, dont le promoteur, qui a fait école, est le célèbre jurisconsulte Léon Duguit.

DEUXIÈME PARTIE

Le fondement juridique du droit à l'insurrection

CHAPITRE XII

L'Origine du Pouvoir Politique.

De nombreux systèmes philosophiques se sont efforcée à toutes les époques de trouver une solution définitive au vieux problème, toujours agité, mais jamais résolu, de l'origine du pouvoir politique.

Depuis les doctrines théocratiques qui regardent la puissance politique comme une institution divine et les théories du contrat social qui placent à la fois l'origine de la société civile et celle de la souveraineté dans le consentement unanime des individus composant la collectivité, jusqu'à la théorie scientifique moderne, qui fait reposer le pouvoir politique sur la force matérielle des gouvernants, toutes se sont attribué, tour à tour, le mérite d'avoir résolu ce difficile problème.

Abstraction faite des conclusions auxquelles aboutissent chacun de ces systèmes, leur point de départ se ramène toujours à des questions stéréotypes comme celles-ci : comment peut-on expliquer le droit de certains individus d'imposer légitimement leur volonté aux autres individus ;

mettre en mouvement une puissance de contrainte et fixer des commandements inconditionnés aux autres volontés ? Y a-t-il certaines volontés terrestres formées d'une essence supérieure aux autres volontés et, de ce fait, sont-elles investies d'un pouvoir de commandement ? Ce pouvoir de commandement est-il légitimé par son origine, ou bien le devient-il par son exercice ? Voilà autant de questions susceptibles de nous engager à des spéculations infinies, mais à qui nous laissons répondre les doctrines déjà annoncées.

§ 22. *Les doctrines théocratiques.*

On désigne sous ce nom, toutes les doctrines qui entendent expliquer et légitimer le pouvoir politique par l'intervention terrestre d'une puissance surnaturelle (1). Malgré leur diversité, on a pu grouper, pour éviter les confusions, toutes les doctrines théocratiques en deux groupes : les doctrines du droit divin surnaturel et les doctrines du droit divin providentiel. Les doctrines du droit divin surnaturel prétendent qu'une puissance supérieure, Dieu, a non seulement créé le pouvoir politique, mais encore désigné la personne ou la dynastie qui doivent être investies, dans un pays donné du pouvoir politique (2). Cette doctrine paraît avoir pris naissance en Allemagne, au moment des luttes du Sacerdoce et de l'Empire. Elle prit ensuite son sens définitif au xvi^e siècle, au moment des guerres de religion et fut dirigée contre les droits de la nation. Soutenue d'abord par Calvin et par les Huguenots,

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 557.

(2) *Ibid.*

puis par les partisans d'Henri IV, la théorie fut mise en forme par les protestants, dont l'un d'eux, Bedé de la Gormandière, s'attaqua en 1611 au cardinal Bellarmin qui avait soutenu que le droit du roi est d'institution humaine (1).

Une variante de ces doctrines a été soutenue en France aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, où elle apparaît d'abord dans la vieille formule : « Le roi de France ne tient son royaume que de Dieu et de son épée », formule opposée aux prétentions des Papes. Cette doctrine trouve son entière expression dans les Mémoires de Louis XIV et dans un Edit de Louis XV. Ici l'autorité royale apparaît comme une délégation de la Providence : « c'est en Dieu, non dans le peuple, qu'est la source du pouvoir, et c'est à Dieu seul que les rois sont comptables du pouvoir dont il les a investis. » On lit de même, dans le préambule du célèbre Edit de Louis XV, rendu en 1770 : « Nous ne tenons notre couronne que de Dieu ; le droit de faire des lois... nous appartient à nous seul, sans dépendance et sans partage »(2). La doctrine du droit divin surnaturel, conserva son empire en France jusqu'à la Révolution.

Plus récemment, pas plus loin que le siècle dernier, cette doctrine fut affirmée en Allemagne par l'empereur Guillaume II dans un discours qu'il a prononcé à Coblenz en 1897 : « Guillaume I^{er} a montré et fait rayonner bien haut un trésor que nous devons conserver saintement : c'est la royauté par la grâce de Dieu, la royauté avec ses lourds devoirs, ses peines et ses travaux sans répit et

(1) Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, p. 340 et s.

(2) *Mémoires de Louis XIV*, édit. Dreyss, 1860, II, p. 236 (Cf. Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 565).

aussi avec ses responsabilités redoutables devant le Créateur seul, responsabilités dont aucun ministre, aucune chambre des députés, aucun peuple ne peut relever le prince » (1).

Il n'est pas difficile de dégager les conséquences absurdes et dangereuses auxquelles mènent les principes des doctrines pareilles et nous nous en occuperons plus bas.

Dans les doctrines du droit divin providentiel « ce n'est pas par une manifestation surnaturelle de sa volonté que Dieu détermine le sujet du pouvoir, c'est par la direction providentielle des événements et des volontés humaines ». Le pouvoir vient ainsi de Dieu seul, mais les hommes qui l'exercent en sont investis par des moyens humains et l'accomplissent sous la conduite invisible de la Providence divine... (2). A ce groupe se rattache, par son analogie, la doctrine catholique qui enseigne que Dieu a remis le pouvoir non aux princes, mais à la multitude, c'est-à-dire à l'ensemble de la nation. La nation devient par conséquent la détentrice du pouvoir, non parce qu'elle en est la source, mais parce qu'elle la donne en dépôt.

La nation transmettant ensuite l'exercice de ce pouvoir aux princes, ceux-ci ne peuvent pas dire qu'ils la reçoivent immédiatement de Dieu, mais de Dieu par l'intermédiaire de la nation : « *Omnis potestas a Deo per populum* » (3).

Cette doctrine remonte à saint Chrysostomus qui, au iv^e siècle, affirmait « qu'il n'y a point de puissance qui ne vient de Dieu ». Reprise et développée au moyen-âge,

(1) Hitier, *Les doctrines de l'absolutisme*, 1903, p. 26.

(2) Duguît, *Traité*, t. I, p. 567.

(3) Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris, 1922.

elle semble avoir été fixée d'une façon définitive par saint Thomas d'Aquin.

Il distingue trois éléments dans le pouvoir : le principe, le mode et l'usage ; le principe du pouvoir seulement vient de Dieu ; le mode et l'usage viennent des hommes et la source humaine du pouvoir est le peuple, la multitude (1). Il appartient d'après lui « à la multitude entière, ou à quelqu'un agissant à sa place, d'ordonner le bien commun ; il appartient à la multitude entière, ou à une personne publique, qui prend soin de toute la multitude, de donner des lois, parce que, ici comme dans toutes les autres choses, il appartient d'ordonner en vue d'une certaine fin à celui auquel cette fin est propre » (2). Voilà la doctrine de saint Thomas, qui fut après lui, celle de grands théologiens catholiques : le pouvoir du roi vient de Dieu, mais le pouvoir de fait, sous toutes ses formes, dérivant du peuple, reste de droit humain.

Bellarmin et Suarès, vers le commencement du xvii^e siècle, enseignent la même doctrine. « Le pouvoir est de droit divin, écrit Bellarmin, mais le droit divin n'a donné ce pouvoir à aucun homme, en particulier ; il l'a donc donné à la multitude. En outre, le droit positif étant supprimé, il n'y a pas de raison pour que, parmi une foule d'hommes tous égaux, l'un domine plutôt que l'autre ; donc le pouvoir appartient à la multitude » (3). Dans le même sens, Suarès affirme que « le pouvoir, par la nature

(1) Thomas d'Aquin, *Commentaires des Sentences de Pierre Lombard*, liv. II, distinc. 44, quest. I, art. 2 (Cf. Duguít, *op. cit.*, t. I, p. 558).

(2) Ibid., *Somme théologique*, II, 2^e partie, quæst. 10, art. 10, VII, p. 341.

(3) Bellarmin, *De membris ecclesiæ*, Liv. III, *De Laïcis*, chap. VI, édit. 1870, p. 11.

des choses, est immédiatement dans la communauté ; donc pour qu'il passe légitimement aux mains de quelques personnes, d'un prince souverain, il est nécessaire que ce dernier le tienne du consentement du peuple » (1).

Cet enseignement trouva au siècle dernier, en France, deux interprètes célèbres en Joseph de Maistre et Bonald qui lui offrirent une place importante, dans l'histoire de la pensée contemporaine.

Sans l'intervention immédiate d'une puissance surnaturelle, Joseph de Maistre croit qu'on ne peut expliquer la création, ni la durée des gouvernements. « Elle est manifeste dans l'unité nationale qui les constitue ; elle l'est dans la multiplicité des volontés qui concourent au même but sans savoir ce qu'elles font, ce qui montre qu'elles sont simplement employées ; elle l'est surtout dans l'action merveilleuse, qui se sert de cette foule de circonstances que nous nommons accidentelles, de nos folies même et de nos crimes, pour maintenir l'ordre et souvent pour l'établir » (2).

Bonald propose une doctrine analogue quand il dit qu'un pouvoir est légitime, non dans le sens que celui qui l'exerce y soit nommé par un ordre émanant de la divinité, mais parce qu'il est constitué conformément aux lois naturelles et fondamentales de l'ordre social, dont Dieu seul est l'auteur (3).

Ceci étant le contenu des doctrines théocratiques, il y a lieu de se demander en quoi elles sont acceptables, tant

(1) Suarès, *De Legibus*, Liv. III, chap. II, § 2, p. 169 (Cf. Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 560).

(2) J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, 1872, I, p. 207.

(3) Bonald, *Législation primitive*, Paris, 1857, p. 41.

par leur point de départ que par les conséquences auxquelles elles aboutissent.

Dans leur ensemble, ces diverses doctrines, ne pouvant expliquer d'aucune manière la supériorité de nature d'une volonté qui commande sur les volontés auxquelles s'adresse le commandement, ont fait intervenir une volonté surnaturelle qui aurait investi certains hommes de cette puissance de commandement. Reposant sur l'intervention constante d'une force consciente et supra-humaine, ces théories échappent évidemment à toute critique scientifique (1).

Sous leur première forme, admettant l'institution directe par la divinité des personnes régnantes, elles sont insoutenables. Aussi, en dehors de quelques vagues affirmations de certains monarques orgueilleux, déclarant ne tenir leur pouvoir que de Dieu, ou ne devoir leur couronne qu'à Dieu et à leur épée, affirmations encouragées par les courtisans et les légistes de leur temps, elles n'ont guère été soutenues (2).

Inacceptables par leur point de départ, les théories du droit divin surnaturel le sont d'autant plus par les conséquences auxquelles elles aboutissent. Affirmer que le détenteur du pouvoir politique tient son privilège directement de Dieu et qu'il n'est responsable que devant Lui seul, cela conduit logiquement à l'écart de tout pouvoir pondérateur et donc au pire des despotismes.

De sorte qu'aujourd'hui, ces vieilles théories ne tiennent plus de place dans les constructions juridiques qu'au

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 569.

(2) Le Fur, *La souveraineté et le droit*, *Rev. de dr. public*, 1908, p. 414.

chapitre des curiosités historiques. Sous leur seconde forme, celle de l'intervention indirecte de la divinité pour diriger le prince, elles ont été plus souvent défendues, étant donné qu'elles aboutissent à des conséquences moins graves que les précédentes.

Celles-ci ne sont nullement inconciliables avec un gouvernement limité tant par l'intervention des représentants du peuple, que par l'existence de lois humaines consacrant la responsabilité des gouvernants (1).

Mais cela ne nous empêche pas de conclure que les doctrines théocratiques, légitimant le pouvoir politique par quelque décret de la puissance divine, sont indéfendables à tel point, qu'elles ne valent même pas la peine d'une discussion plus étendue.

§ 23. *Les doctrines démocratiques.*

On appelle démocratiques, toutes les doctrines qui placent l'origine du pouvoir politique dans la volonté collective de la société soumise à ce pouvoir et qui « enseignent que le pouvoir politique est légitime, parce que et seulement parce qu'il est institué par la collectivité qu'il régit » (2). Peu d'histoires ont été semées d'efforts plus vifs et plus passionnants pour trouver une justification positive du pouvoir et pour protéger les libertés individuelles que celle des doctrines démocratiques. Les étapes successives de son existence nous le prouveront.

Les politiques de l'antiquité n'ont pas traité ni de l'origine, ni de la légitimité du pouvoir politique, ils l'ont

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 569.

(2) Duguit, *Traité*, t. I, p. 571.

accepté comme un fait nécessaire. Ainsi Platon dans sa *République* s'est préoccupé de trouver l'organisation d'une cité idéale, mais sans se soucier de la genèse du pouvoir civil.

C'est à la théologie du moyen âge que nous devons la position du problème ; « c'est elle qui se dresse contre la force et vient lui demander quel titre elle a pour s'imposer aux hommes » (1). On sait dans quel sens la philosophie scolastique entend résoudre le problème. Si le pouvoir en soi vient de Dieu, le pouvoir concret vient du peuple, et c'est lui qui ordonne le pouvoir « en vue de sa fin à lui », d'où il résulte que si le détenteur du pouvoir l'exerce dans un autre but que celui du peuple, il est un tyran et le peuple peut le renverser. « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, enseigne saint Thomas, parce qu'il ne tend pas au bien général, mais au bien particulier de celui qui gouverne... ; et voilà pourquoi le trouble qu'on excite contre un pareil gouvernement n'a point le caractère de sédition... C'est plutôt le tyran qui est séditieux » (2).

Au xvi^e siècle, l'idée démocratique soutenue tour à tour, suivant l'intérêt du moment, tantôt par les protestants, tantôt par les catholiques, atteint son point culminant. Nous avons montré dans la première partie de notre ouvrage (3) combien cette fermentation démocratique, marquée dans une foule d'ouvrages, fut ardente et mouvementée. L'origine populaire du pouvoir est affirmée avec énergie et les conditions du contrat intervenu entre le peuple et le prince sont minutieusement étalées, car il ne faut pas oublier que les doctrines démocratiques font

(1) *Ibid.*, p. 572.

(2) Cité par Duguit. *Traité*, t, I, p. 572.

(3) Voir le chap. : *La Réforme et la Ligue*.

résider l'origine du pouvoir politique dans le contrat de souveraineté, ce qui leur a valu aussi le titre de doctrines du contrat Social. C'est en vertu de ce pacte, en effet, qu'on a solennellement accordé au peuple, le droit de renverser le prince qui méconnaît les clauses y contenues.

L'idée de contrat, envisagée comme le mode de formation des sociétés civiles et en même temps comme la source du pouvoir politique, fut interprétée au ^{xvii}^e siècle de façons diverses et conduisit pour les uns de ses célèbres représentants (Hobbes) à l'absolutisme du prince, pour les autres (Jurieu) à l'absolutisme du peuple.

Cela nous met en garde contre l'erreur communément répandue de croire que les doctrines démocratiques soient sans exception des doctrines libérales. Le caractère principal de la doctrine de Hobbes est d'avoir fondé la société civile sur le consentement, tacite ou exprès de ses membres. Mais pour que cette manifestation collective de volontés tendant à une même fin, suffise à la conservation de la paix et de la défense permanentes, il faut que les volontés de tous forment une volonté *une*, dont l'existence dépende de la subordination de la volonté de chacun à la volonté d'un homme unique ou à la volonté d'un conseil. Ainsi, tout ce que celui-ci voudra, touchant la paix et la défense commune, sera tenu comme étant la volonté de tous et de chacun.

On peut facilement comprendre qu'un tel homme ou conseil, possesseur, à la suite de la subordination des volontés de tous à la sienne, d'un *summum imperium*, qui résulte de ce que chaque citoyen lui a concédé toute sa force, jouisse d'un pouvoir sans limite (1).

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 577.

La société politique de Jurieu implique l'existence d'un contrat, d'un pacte de sujétion ou de souveraineté intervenu entre le peuple et le prince ; mais le peuple garde toujours la faculté souveraine de retirer au prince le pouvoir qu'il lui a donné s'il en fait un mauvais usage. Le peuple pourra même le renverser quand bon lui semblera, car « il faut qu'il y ait dans les sociétés certaine autorité, qui ne soit pas obligée d'avoir raison pour valider ses actes, or, cette autorité n'est que dans le peuple » (1).

Entre ces deux doctrines absolutistes, il y a lieu de ranger J.-J. Rousseau qui trouve l'origine de la société civile dans l'acte par lequel les individus ont renoncé à l'état de nature, pour acquérir en échange des avantages de paix et de sécurité offertes par la société civile. Ce contrat serait à la base du corps moral et collectif, du *moi commun*, représenté par la volonté générale. Cette volonté générale étant indivisible et inaliénable et donc ne pouvant pas être représentée, c'est elle-même qui fait la loi. Quant au gouvernement, il n'y a point de contrat entre lui et le peuple qui l'institue : il n'est que le commis de la volonté générale. De là résulte qu'aucune barrière ne limite le pouvoir du souverain, « car le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garants envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être » (2).

(1) Jurieu, *Lettres pastorales*, XVIII^e lettre, Rotterdam, 1638, p. 418.

(2) Rousseau, *Contrat social*, Liv. I, chap. VI et VIII.

Voilà comment la théorie de Rousseau, par des raisonnements différents, aboutit aux mêmes conclusions que Hobbes.

Partant toujours de l'hypothèse du contrat, Locke explique aussi la puissance politique par le consentement de ceux qui y sont subordonnés. « Quiconque, dit-il, sort de l'état de nature, pour entrer dans une société, doit être regardé comme ayant remis tout le pouvoir nécessaire aux fins pour lesquelles il y est entré, entre les mains du plus grand nombre des membres » (1). Seulement, il faut rappeler que Locke a limité le pouvoir politique par l'existence d'un faisceau de droits naturels appartenant à l'homme, qu'il entend conserver dans la société civile et à la rigueur l'opposer non seulement au pouvoir d'un prince, mais aussi à celui de législateurs élus par le peuple. En essence, jusqu'au XVIII^e siècle, le principe démocratique proclame le peuple comme titulaire initial du pouvoir ; qu'il l'a aliéné ou engagé à un monarque et enfin qu'il peut le reprendre dans certains cas déterminés et fixés par le contrat passé avec le roi (2).

Au XVIII^e siècle, l'idée démocratique acquiert sa forme définitive et réussit à faire passer ses principes dans le droit constitutionnel moderne, sous le nom de la souveraineté nationale. La législation révolutionnaire de 1789-1791, l'a formulée ainsi : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (3). Et aussi « la souveraineté est une,

(1) Locke, *op. cit.*, chap. VII, § 5, p. 126.

(2) Barthélemy, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, 1933, p. 56.

(3) Déclar. des droits de 1789, art. 3.

indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la nation ; aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice » (1).

En consacrant ainsi la théorie de la souveraineté nationale, la Révolution entendait protéger l'individu contre l'omnipotence des rois qu'ils s'arrogeaient en vertu du droit divin, et il faut reconnaître que cette doctrine, répondant à une réelle utilité pratique, « a eu son heure de vérité pragmatique » (2). Mais aujourd'hui ce dogme de la souveraineté nationale, qui remplace le droit divin des rois avec le droit divin des peuples, suffit-il encore à légitimer le pouvoir politique par l'hypothèse du contrat social ?

§ 24. *Rejet des doctrines démocratiques.*

Aussi impuissante que les doctrines théocratiques à légitimer le pouvoir politique par son origine, la théorie de la souveraineté nationale reste une simple hypothèse, un postulat inutile, dépourvu de toute valeur scientifique. La défense scientifique du principe de la souveraineté nationale ne pourrait s'appuyer que sur la réponse affirmative à ces deux questions essentielles : 1° La Nation existe-t-elle comme personne morale douée d'une volonté propre, distincte de celle des individus qui la composent ?

2° En admettant l'existence d'une telle volonté appartenant à la nation, en vertu de quel titre serait-elle supérieure à la volonté individuelle ?

Or, c'est par la négative qu'on répond à l'une et l'autre

(1) Constitution de 1791, tit. III, art. IV.

(2) Barthélemy, *op. cit.*, p. 77.

de ces deux questions. Attribuer à la nation elle-même une volonté distincte de celle des individus c'est une affirmation gratuite, indémontrée et indémontrable. Tous ceux qui ont voulu établir l'existence d'un « *moi commun* », c'est-à-dire d'une personne collective, comme Hobbs et J.-J. Rousseau, ont dû recourir à l'hypothèse du contrat social — hypothèse vaine — car l'idée de contrat n'a pu naître dans l'esprit de l'homme que le jour où il a vécu en société.

D'autre part, même s'il y avait un contrat tacite entre tous les membres du corps social, il n'en résulterait pas de ce fait une volonté générale et commune, car « rien ne prouve que de ce concours de volontés naisse une volonté distincte des volontés individuelles concurrentes » (1).

Ainsi la doctrine d'un droit souverain, attribué par le procédé de la personne morale au « *moi commun* », reste un simple dogme indémontrable, parce qu'il n'y a pas une volonté commune et distincte de la nation, il y a seulement la volonté d'une majorité d'individus, ayant la plus grande force politique dans la nation.

En supposant même qu'il existe une volonté collective, en quoi serait-elle supérieure à la volonté individuelle ? Tout en étant collective, la volonté du groupe n'en est pas moins d'essence humaine, et on ne démontre pas qu'une volonté humaine puisse s'imposer à une autre volonté humaine.

L'affirmation que la collectivité a un pouvoir légitime de commandement par ce seul fait qu'il émane de la collectivité, est une affirmation d'ordre métaphysique ou reli-

(1) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 582.

(2) *Ibid.*, p. 583.

gieux, tout aussi bien inacceptable que l'affirmation du droit divin des rois.

En écrivant que « chacun se donnant à tous ne se donne à personne », Rousseau a cru résoudre la difficulté. « En vérité, quoi qu'on fasse, cette prétendue volonté générale, ne s'exprime jamais qu'au moyen d'une majorité, et la puissance publique, le pouvoir de commander appartient à une majorité qui impose sa volonté à une minorité. Or, on ne démontre pas, on ne peut pas démontrer qu'une majorité ait légitimement le pouvoir d'imposer sa volonté, cette majorité serait-elle l'unanimité moins un. La puissance de commander reconnue à une majorité peut être une nécessité de fait ; elle ne peut pas être un pouvoir légitime » (1).

Le principe de la souveraineté du peuple, non il ne fournit pas plus que les doctrines théocratiques une explication satisfaisante de la légitimité du pouvoir politique, mais par ses prétentions de légitimer le pouvoir par son origine il devient dangereux pour la liberté.

Tendant à faire de la volonté commune, une volonté légitime en elle-même, qui serait l'expression même du droit et de la justice, cette doctrine nous conduit à accepter comme régulier et conforme au droit, tout acte émanant de la volonté du peuple. Muni de cette prérogative infailible, qui donne l'investiture juridique à tous ses actes de volonté, par le seul fait qu'ils émanent de lui, le peuple pourrait donc légitimement tout faire ; sans avoir besoin, suivant l'expression de Jurieu « d'avoir raison pour valider ses actes ».

Ce raisonnement a pu être inventé par les gouvernants

(1) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 583.

pour s'imposer aux gouvernés, il a pu avoir aussi une certaine utilité pratique, mais aujourd'hui il ne peut plus satisfaire la conscience juridique moderne. Il faut donc rejeter le principe de la souveraineté nationale qui est d'autant plus dangereux pour la liberté que pratiquement, ce n'est pas le peuple lui-même qui veut et qui parle, mais des individus qui, agissant en son nom, se font les bénéficiaires de l'infailibilité gouvernementale qu'engendre le prince, et qui nous poussent dans la voie qu'un des maîtres du libéralisme français, Benjamin Constant, appelait « l'horrible route de l'omnipotence parlementaire » (1).

Du reste, la question de savoir ce qu'il y avait de réel dans ce principe de la souveraineté s'est nettement posé déjà depuis la fin du siècle dernier, quand Auguste Comte ébranla ce dogme par une forte et pénétrante critique : « Depuis plus de trente ans que je tiens la plume philosophique, j'ai toujours représenté la souveraineté du peuple comme une mystification oppressive et l'égalité comme un ignoble mensonge » (2).

Ainsi, quoique actuellement la doctrine de la souveraineté nationale soit encore à la base du droit public positif, elle est loin d'être une force sociale et reste une simple conception de l'esprit, impuissante et périmée comme celle du droit divin.

§ 25. *La doctrine réaliste.*

Les deux doctrines précédentes sur l'origine du pouvoir

(1) J. Barthélemy, *op. cit.*, p. 77.

(2) A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, 1895 (Cf. Duguit, *Les transf. du dr. public*, éd. 1925, p. 17).

politique et la légitimité du pouvoir politique n'ont pu donner que des explications artificielles et chimériques. L'une et l'autre, cherchant une justification philosophique du pouvoir politique, suscitent une série de problèmes que l'on est impuissant à résoudre.

En réalité, la puissance politique est un simple fait qui n'a en soi aucun caractère de légitimité ou d'illégitimité et qui est le produit d'une évolution sociale. « Dans tous les groupes sociaux qu'on qualifie d'Etat, les plus primitifs et les plus simples, comme les plus civilisés et les plus complexes, on trouve toujours un fait unique, des individus plus forts que les autres qui veulent et qui peuvent imposer leur volonté aux autres. Peu importe que ces groupes soient ou ne soient pas fixés sur un territoire déterminé, qu'ils soient ou ne soient pas reconnus par d'autres groupes, qu'ils aient une structure homogène ou différenciée, le fait est toujours là, identique à lui-même : les plus forts imposent leur volonté aux plus faibles » (1).

Cette plus grande force a emprunté des aspects différents : tantôt elle a été une forme purement matérielle, tantôt une force morale et religieuse, tantôt une force intellectuelle et bien souvent même économique.

Ainsi, dans toute société, et à toute époque, les plus forts, sous l'une ou l'autre des formes mentionnées, ont imposé en fait leur volonté aux autres, non sans essayer de légitimer cette plus grande force avec le concours même de leurs fidèles. Ils se sont présentés dans ce but soit comme investis d'une puissance surnaturelle, soit comme les organes d'une volonté collective qui s'impose aux volontés

(1) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 655.

individuelles. Et il faut reconnaître que l'idée théocratique a joui d'une grande force aux époques de foi profonde, constituant ainsi le moyen le plus commode et le plus sûr pour justifier toutes les tyrannies. Devenue insuffisante aux époques de tiédeur religieuse comme la nôtre, l'idée théocratique fut remplacée par l'idée démocratique reposant sur la fiction de la volonté sociale, mais d'une valeur tout aussi mince que la première. Sans méconnaître leur utilité pratique à l'époque où il était permis aux gouvernants de leurrer leurs sujets, il importe de dégager à présent le phénomène de différenciation positive entre les gouvernants et les gouvernés, qui a permis à quelques-uns d'imposer aux autres, des ordres par une contrainte matérielle.

D'après Durkheim et Duguit, admettant la horde comme le type probable de la société primaire, la première différenciation fut celle fondée sur la distinction des sexes. Suit ensuite la séparation des gouvernants et des gouvernés, qui, correspondante ou non à la distinction des sexes, s'est affirmée au moment où des membres du petit groupe ont rendu des services signalés aux autres membres et surtout quand quelques-uns ont été considérés comme investis d'une puissance surnaturelle. Un fait reste certain : c'est que celui ou ceux qui commandent le font parce qu'ils sont les plus forts, et l'acceptation volontaire le plus souvent par les plus faibles ne fait qu'accroître cette force qui s'exercerait au cas de refus d'obéissance.

Chez les peuples d'origine arienne et sémitique, la famille patriarcale a constitué la forme générale des groupements sociaux. Le chef naturel du groupe familial était le parent mâle le plus âgé, reconnu aussi le chef du culte

domestique et qui, en vertu de son prestige particulier, dû à son âge et à sa qualité d'ancêtre, détenait la force supérieure de commander.

La conformation primitive de la cité antique n'a dû être qu'un groupement de familles dont la puissance de contraindre appartenait, sans doute, à l'ensemble des chefs de famille. Le sénat romain n'était-il pas primitivement l'assemblée des chefs de famille qui détient la prépondérance même sous la royauté et qu'il a renversée pour l'avoir méconnu ?

Ce pouvoir de commander ne se justifie nullement par son origine ; il est un simple pouvoir de fait, dû autant à leur prestige familial, qu'à leur force matérielle, religieuse ou morale. Sous le triomphe de l'aristocratie religieuse, la puissance politique appartient souvent aux représentants naturels des croyances religieuses, et plus tard à Rome et à Athènes, sous le régime de l'appropriation des richesses, les plus riches forment une aristocratie de fortune qui devient toute puissante. Ce phénomène social provoqua des luttes interminables, entre les riches et les pauvres, qui aboutirent à l'amoindrissement de l'aristocratie de fortune et à un transfert de pouvoir politique aux pauvres, aux plus nombreux. Un gouvernement démocratique se substitua au gouvernement aristocratique.

Pendant toutes ces étapes, la plus grande force, soit qu'elle appartient aux plus forts par une certaine qualité, soit aux plus forts par le nombre, c'est toujours elle qui s'impose (1).

Dans l'Etat moderne on voit encore se produire des

(1) Duguît, *op. cit.*, t. I, p. 657 et s.

différenciations dues à la plus grande force. Ainsi ce n'est pas rare de voir dans une nation, comme chef de gouvernement, un chef militaire ou « militarisé » qui, comme tel, est le plus fort.

Le phénomène est de la même nature que celui qui se produit dans une société primitive, mais il est beaucoup plus complexe, étant donné que les éléments historiques y jouent leur rôle. Parler aujourd'hui des plus forts, c'est entendre ceux qui détiennent, de quelque manière que ce soit, telles ou telles forces sociales, qui sont en même temps des forces gouvernantes.

Mais enfin, quelle que soit la forme sous laquelle se présente cette différenciation politique, une chose reste certaine, c'est le fait qu'un ou plusieurs individus possèdent, dans une nation donnée, la force de gouverner. Ces gouvernants sont-ils investis d'un droit subjectif d'imposer par la contrainte leur volonté aux autres individus ? Nullement. « Que la puissance gouvernante appartienne à un individu, à une classe, à la majorité numérique des membres du corps social, à des groupements secondaires, elle est une puissance de fait, pas autre chose » (1).

La puissance politique étant une chose de fait, on comprend que ses ordres ne sont légitimes qu'autant qu'ils sont conformes au droit et que de même, l'emploi de la contrainte matérielle mise en mouvement par la puissance politique n'est légitime que s'il est destiné à réaliser la sanction du droit. Il faut donc retenir que : « Nul n'a le droit de commander aux autres : ni un empereur, ni un roi, ni un parlement, ni une majorité populaire ne

(1) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 671.

peuvent imposer leur volonté comme telle ; leurs actes ne peuvent s'imposer aux gouvernés que s'ils sont conformes au droit » (1).

En conclusion, nous n'hésitons pas à repousser les deux doctrines précédentes, légitimant l'une et l'autre le pouvoir politique par son origine. Nous acceptons en échange la doctrine réaliste que nous venons d'exposer brièvement, beaucoup plus exacte et plus féconde, qui nie à fort raison, l'insoluble problème de la souveraineté du peuple, aussi décevante que la souveraineté de droit divin. En un mot, l'origine du pouvoir politique réside dans la plus grande force qui trace la différenciation entre les plus forts et les plus faibles, respectivement les gouvernants et les gouvernés. Mais tout en dérivant de la plus grande force — soit-elle cette force matérielle ou morale — la puissance gouvernante ne devient pas par là légitime, parce qu'elle ne peut se légitimer par son origine. Elle devient légitime seulement par le but qu'elle poursuit et par son exercice, qu'elle accomplit conformément au droit social.

(1) Duguit, *ibid.*, p. 677.

CHAPITRE XIII

Les Limites du Pouvoir Politique.

Existe-t-il des limites qui s'imposent au pouvoir politique ? Et si ces limites existent, quelles sont-elles ?

Voilà le problème fondamental dont la solution fait l'objet même de tout le droit public. Que le pouvoir politique trouve son origine dans la volonté divine, comme l'enseignent les doctrines théocratiques, qu'il la trouve dans la personnification juridique de la collectivité, comme prétendent les doctrines métaphysiques, ou qu'il soit le produit de la différenciation entre gouvernants et gouvernés, comme nous le prouve la doctrine réaliste, il importe aux membres du corps social de fixer des bornes que ce pouvoir ne saurait franchir. Autrement dit, il faut limiter le pouvoir de l'Etat dans toutes ses manifestations par une règle de droit supérieure à lui-même, qu'il ne peut pas créer, ni violer, car sans cette subordination au droit de l'activité étatique, on aboutit à l'écrasement de l'individu par l'Etat et, de plus, à sa complète absorption par la collectivité.

Cependant, en admettant le concept de souveraineté de l'Etat, on s'aperçoit qu'il n'y a pas de solution possible. Par définition, la souveraineté étant le droit d'une volonté qui ne se détermine jamais que par elle-même, cette volonté ne peut pas être limitée par une règle de

droit, parce que si elle l'était, elle cesserait d'être une volonté souveraine (1).

De sorte que, avec tous les efforts tentés pour trouver une solution de toute nécessité à ce problème, on se trouve sans issue devant ce dilemme irréductible : ou bien l'Etat est souverain, et dans ce cas ne se déterminant que par sa propre volonté, il ne peut pas être limité par une règle impérative, ou bien l'Etat est limité par cette règle, et alors il n'est plus souverain.

C'est du moins là que nous conduisent la doctrine individualiste et celle de l'auto-limitation de l'Etat, qui ont pourtant cru avoir résolu le problème. Examinons-les brièvement.

§ 26. *La doctrine individualiste.*

Célèbre par sa longue histoire, l'idée individualiste fut l'inspiratrice de la doctrine stoïcienne, comme elle fut aussi à la base des belles constructions édifiées par les jurisconsultes romains de l'époque classique. Disparue presque au moyen âge, après la rupture de l'unité de pensée du monde chrétien, elle réapparaît avec force sous la Réforme — mouvement essentiellement individualiste — dirigé contre l'absolutisme du catholicisme romain. Erigée en doctrine par les jurisconsultes et les publicistes du xvi^e siècle, elle est illustrée sous cette nouvelle forme par Locke et les philosophes du xviii^e siècle, notamment par J.-J. Rousseau. La doctrine individualiste trouve enfin son expression définitive dans les Déclarations des

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 632.

droits de l'époque révolutionnaire et particulièrement dans celle de 1789 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme... L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits » (1).

Voilà en quelques mots la conception individualiste qui prétend que l'homme a des droits individuels naturels, qu'il conserve dans la société et qui s'imposent à l'Etat, que par conséquent celui-ci ne peut y toucher que tout au plus dans la mesure où la limitation des droits de chacun est nécessaire pour la protection des droits de tous.

Sans discuter la valeur de la conception individualiste et en la supposant donc exacte, il est facile de démontrer qu'elle est impuissante à résoudre le problème de la limitation de la souveraineté ; « et cela pour cette bonne raison que ces bornes, que ne peut franchir l'Etat, c'est lui-même qui les fixe dans sa pleine et entière souveraineté ». La doctrine individualiste oppose, dans d'autres termes, à la souveraineté de l'Etat, l'autre souveraineté, celle de l'autonomie individuelle.

En opposant, l'une à l'autre, ces deux souverainetés deux forces égales, nous croyons avec Duguit que leur combinaison est impossible : « Ou bien, dit-il, elles se feront équilibre ; et alors c'est le repos, l'inaction, le néant. Ou bien l'une s'imposera à l'autre ; mais celle-ci cesse alors d'être souveraine ; et ce sera ou bien la disparition

(1) Décl. des droits de 1789, art. 1, 2 et 4 (Cf. Duguit, *ibid.*, p. 201 et s.).

de la souveraineté de l'Etat, c'est-à-dire l'anarchie, ou la disparition de l'autonomie de l'individu, c'est-à-dire le despotisme (1).

C'est donc avec raison que le savant doyen de Bordeaux a pu écrire que la doctrine individualiste conduit ou bien à l'anarchie d'un Stirner ou d'un Bakounine, ou à l'absolutisme complet de l'Etat avec Jean-Jacques Rousseau, Kant, Hegel et récemment Esmein. Rousseau, Kant et Hegel, s'apercevant que l'autonomie individuelle reste illusoire devant la souveraineté de l'Etat, ont cru, par un véritable tour de prestidigitation logique, la défendre en affirmant que l'individu ne trouve la plénitude de son être que dans l'Etat et que l'homme est d'autant plus autonome que l'Etat, dont il fait partie, est plus puissant.

La souveraineté de l'Etat, prétend Rousseau, laisse intacte l'autonomie individuelle puisque l'Etat n'est que la volonté collective ; or, par l'intervention du contrat social qui crée cette volonté collective composée de la somme des volontés individuelles, les individus, en obéissant à cette volonté collective, n'obéissent qu'à eux-mêmes. Et, plus cette volonté collective est puissante, plus les individus le sont eux-mêmes, elle n'étant formée que des volontés individuelles.

Enfin, affirmer la souveraineté sans limites de la volonté de l'Etat, c'est affirmer l'autonomie complète de la volonté individuelle. Voilà les limites dont la doctrine individualiste entend entourer la souveraineté de l'Etat.

Dans le même sens, Kant et Hegel, directement inspirés par l'individualisme de Rousseau, affirment qu'il n'y a pas de droit contre l'Etat, que l'individu ne trouve la

(1) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 633,

réalisation de son être que dans l'Etat et par l'Etat, que par conséquent l'autonomie de l'individu est en rapport direct avec l'omnipotence de l'Etat. Kant, après avoir attribué le pouvoir législatif à la volonté collective du peuple et l'avoir proclamé sans limites, affirme, malgré cette toute puissance du pouvoir législatif, que l'autonomie individuelle reste entière et se trouve même renforcée par sa subordination à la puissance politique de la collectivité. « On ne peut pas dire, écrit-il, que l'homme dans l'Etat ait sacrifié à une certaine fin une partie de la liberté extérieure qui est innée en lui. Mais il a renoncé entièrement à la liberté sauvage et déréglée pour retrouver dans une dépendance réglée, c'est-à-dire dans un état juridique, sa liberté en général intacte, puisque cette dépendance résulte de sa propre volonté législative » (1).

Quant à Hegel, il nous suffit de citer le passage suivant pour deviner sa pensée : L'Etat, dit-il, est l'esprit qui, dans le monde, prend conscience de lui-même ; il réalise le devenir sur la terre, c'est-à-dire le divin. C'est ce divin qui est dans l'Etat qui est le fondement de son pouvoir sans limite sur les individus » (2).

Enfin, les avant professeur Esmein admet sans réserve la doctrine individualiste quand il affirme que la souveraineté de l'Etat est juridiquement limitée par l'existence de droits naturels des individus qui s'imposent à lui par leur antériorité.

« Il semble, écrit-il que la souveraineté soit nécessairement illimitée et que, par suite, le droit de l'Etat soit

(1) Kant, *Doctrinè du droit*, trad. Barni, p. 169 (Cité et commenté par Duguit, *op. cit.*, p. 628).

(2) Hegel, *Grundlinie der Philosophie der Rechtz.* XIII des *Œuvres comp.*, 1833, p. 319 et suiv. (Cité par Duguit, *op. cit.*, p. 553).

saïs borne... C'était incontestablement la conception grecque et romaine ; c'est au contraire une des idées les mieux établies et les plus fécondes des temps modernes que l'individu a des droits antérieurs et supérieurs à ceux de l'Etat » (1).

Mais Duguit remarque à juste titre que, dans la pensée d'Esmein, cette limitation est d'une part très réduite et de l'autre toute relative, et beaucoup plus théorique que pratique. Ainsi cette prétendue limitation du pouvoir politique par les droits individuels ne crée point pour l'Etat l'obligation d'accomplir certaines prestations positives au profit de l'individu, il est tenu seulement de ne rien faire qui porterait atteinte aux droits individuels, de les garantir et de les protéger. C'est tout. L'individu, malgré cette limitation négative de la puissance étatique par ses droits individuels, il n'a jamais le droit de refuser l'obéissance à la loi, même quand elle va manifestement à l'encontre de ses droits. Esmein refuse formellement à l'individu le droit de résister à l'oppression, lui déniait non seulement le droit de résistance agressive et de résistance défensive, mais encore, même le droit de résistance passive, c'est-à-dire le droit de refuser l'exécution volontaire d'une loi attentatoire à son autonomie. « Une autre erreur, dit-il, c'est celle qui consiste à proclamer que le citoyen, sans s'insurger par la violence, peut refuser de reconnaître les lois de son pays qui blessent sa conscience et de s'y soumettre. Le premier devoir d'un citoyen, c'est de reconnaître les lois de son pays, surtout dans un pays libre où l'on peut toujours espérer conquérir l'opinion publique pour obtenir l'abrogation ou la modification de

(1) Esmein, *Eléments de droit const.*, Paris, 1927, t. I, p. 39.

celles qui vous blessent » (1). En partant ainsi du principe individualiste, Esmein arrive aux mêmes conclusions que les doctrines absolutistes. Théoriquement et pratiquement, la doctrine individualiste est indéfendable. Sans nier qu'elle est un fait social de premier ordre, qu'elle fut l'inspiratrice des codes de l'ère napoléonienne et que c'est elle aussi qui a permis d'affirmer pour la première fois, à l'époque de la Révolution, la limitation des pouvoirs de l'Etat par le droit, il faut reconnaître « qu'elle est absolument impuissante à résoudre le problème de la limitation des pouvoirs de l'Etat » (2).

§ 27. *La doctrine de l'auto-limitation.*

Vu l'impuissance de la doctrine individualiste qui cherchait la limitation de la puissance étatique par des droits antérieurs et extérieurs à l'Etat, vers le milieu du XIX^e siècle, les juristes allemands crurent trouver cette limitation dans la volonté de l'Etat lui-même. Dans *Le but du Droit*, Ihering, après avoir défini comme règles de droit seulement les règles auxquelles l'Etat attribue ce caractère et qu'il ramène à l'exécution par la contrainte, déclare que le droit n'est pas antérieur, ni extérieur à l'Etat, mais que c'est l'Etat qui le crée. Bien que créée par l'Etat, la règle de droit lui est obligatoire, comme elle l'est pour les sujets auxquels elle s'adresse. Cette subordination de l'Etat à la règle de droit s'opérera par une auto-limitation de la volonté de l'Etat, justifiée et acceptée

(1) Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 574.

(2) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 640,

par l'intérêt qu'a l'Etat d'observer la règle de droit, afin de mieux la faire respecter.

Jellinek reprend la doctrine de l'auto-limitation et, dans son livre *L'Etat moderne et son droit*, il lui donne une forme tout à fait juridique, constructive. Contrairement à la tradition des jurisconsultes allemands dominés par une psychose divinatrice de l'omnipotence étatique, Jellinek admet que l'Etat soit limité par le droit, mais il l'est seulement par le droit qu'il crée lui-même. Et il affirme hautement qu'il est impossible d'admettre que l'Etat ne soit pas lié par le droit qu'il établit lui-même, parce que, s'il ne l'était pas, il en résulterait alors que le droit tel qu'il est pour les particuliers, ne serait point le même pour l'Etat. Or l'Etat étant justiciable de ses propres tribunaux, comme un simple particulier, il est donc soumis à son propre droit, et toute son activité est subordonnée à celui-ci.

Et enfin, un autre jurisconsulte, cette fois-ci en deça du Rhin, Carré de Malberg, adopte le point de vue de juristes allemands en écrivant ce qui suit : « Quelles que soient les conditions auxquelles peut être soumise la formation des lois... il faut constater comme un point certain que, soit la constitution..., soit les lois..., sont l'œuvre de la volonté (de l'Etat) et prennent leur source exclusivement dans le pouvoir qu'il a de se déterminer lui-même. L'ordre juridique et l'organisation statutaire de l'Etat souverain reposent sur la volonté propre ; la limitation de sa puissance, qui résulte de cette organisation ou de cet ordre juridique, découle pareillement de cette même volonté... C'est en ce sens qu'il y a lieu de considérer comme justifiée et comme conforme à la réalité

des faits la théorie contemporaine de l'auto-limitation » (1).

En résumé, la doctrine de l'auto-limitation prétend que l'Etat, en se soumettant volontairement au droit, sa volonté ne se détermine que par elle-même, et que par conséquent elle reste toujours souveraine. Moins résistante à la critique que la doctrine individualiste, et comment le serait-elle, car une limitation qui peut être créée, modifiée, supprimée au gré de l'Etat qu'elle atteint, n'est pas une limitation, elle a été qualifiée par Duguit comme un véritable tour de passe-passe. « Une subordination volontaire, continue Duguit, n'est pas une subordination. L'Etat n'est pas véritablement limité par le droit, si c'est lui qui peut seul établir et formuler ce droit, et s'il peut le changer comme il le veut à chaque moment... Le pouvoir de l'Etat, qui n'est limité par le droit que parce qu'il le veut bien et dans la mesure qu'il détermine lui-même, ressemble singulièrement à un pouvoir absolu et sans limites » (2).

Si on s'arrêtait là, ce serait renoncer d'avance à l'espoir de résoudre le problème de la limitation de l'Etat par le droit.

§ 28. *La doctrine solidariste.*

Les théories modernes de l'Etat qui reposent, sauf quelques rares exceptions, sur la personnification de la collectivité, prise tantôt comme réalité biologique, tantôt comme une volonté abstraite, ne sont qu'hypothèses et fictions, inacceptables et dangereuses, d'autant plus qu'elles

(1) Carré de Malberg, *Contributions à la théorie générale de l'Etat*, t. I, p. 233-234, 1920 (Cf. Duguit, *op. cit.*, p. 642).

(2) Duguit, *op. cit.*, t. I, p. 645.

sont impuissantes à limiter la puissance étatique par le droit.

Il a été démontré comment tous ces systèmes, toutes ces constructions hypothétiques, inventés par les détenteurs de la force pour justifier leur pouvoir, s'écroulent devant la théorie réaliste de l'Etat, formulée par le savant Duguit.

L'Etat, loin d'être cette personne collective, investie d'un pouvoir souverain, n'est qu'un gouvernement humain fondé sur la communauté des besoins, sur la diversité des aptitudes individuelles, sur la réciprocité des services rendus aux autres individus.

Quelle que soit son origine, cette plus grande force ne peut devenir légitime que si ceux qui la détiennent l'exercent conformément à une règle qui s'impose aux plus forts comme aux plus faibles. Cette règle est la règle de droit.

Quel est le fondement de cette règle de droit ? Le savant français la trouve dans la doctrine de la solidarité sociale.

La doctrine de la solidarité sociale constate qu'en fait les hommes, ayant des besoins qu'ils ne peuvent satisfaire qu'en commun, des aptitudes et des nécessités différentes qu'ils ne peuvent satisfaire que par un échange de mutuels services, sont solidaires les uns des autres. Comprenant qu'ils ont tous les mêmes devoirs et les mêmes aspirations, qu'ils ne peuvent réaliser au moindre mal que par la vie collective, les hommes ont conçu cette vaste solidarité sociale qui les unit tous. Une première forme de solidarité reposant sur la conscience des besoins communs, qui ne trouvent satisfaction que par la vie commune, constitue ce qu'on appelle la solidarité par similitude. Caractéristique à la cité antique, la solidarité par simi-

litude repose à la fois sur la famille et le groupement de familles. Les hommes sont tous semblables les uns aux autres, d'abord par les similitudes familiales : communauté d'origine, de religion, de patrimoine et d'intérêts divers, auxquels viennent s'en ajouter de nouvelles : similitudes de langue, de traditions, d'aspirations, d'institutions politiques et religieuses, de besoins nés de dangers communs. Ainsi, dans aucune autre forme sociale, historiquement connue, cette similitude de consciences n'est aussi présente que dans la cité.

Plus tard, au fur et à mesure que la diversité des aptitudes et des besoins humains augmente avec le progrès de la civilisation, les hommes prennent conscience qu'en échangeant les services dus à leurs aptitudes, ils pourront diminuer la somme de leurs souffrances ; qu'en développant leur activité industrielle, les échanges de services seront plus fréquents et plus productifs, ils prennent en un mot conscience d'une nouvelle solidarité : la solidarité par division du travail. Cette fois le lien qui unit les individus entre eux n'est plus la communauté des désirs et des aspirations, c'est au contraire la différence des pensées et des besoins : « les hommes se conçoivent unis les uns aux autres parce qu'ils ont des aptitudes particulières à chacun, parce qu'ils ont des besoins divers, et qu'en échangeant leurs services ils peuvent assurer la satisfaction de ces besoins divers » (1).

Les conséquences de ce phénomène sont que si l'homme veut vivre, il ne peut vivre qu'en agissant conformément à la loi de la solidarité qui n'est pas une règle de conduite,

(1) Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, 1901, p. 40 et 79,

mais un fait, le fait fondamental de toute société humaine. La solidarité devient aussi indirectement le fondement d'une règle de conduite : « elle prend le tout de l'homme, ses passions, ses désirs, son égoïsme..., elle l'invite à développer au maximum son activité individuelle dans toutes ses formes, mais à respecter en même temps l'activité individuelle des autres, car toute atteinte portée au libre développement de l'activité d'un seul réagit sur les autres, elle l'invite à chercher le bonheur ou le moindre mal pour lui-même et pour les autres, car le mal des uns atteint forcément tous les autres ».

I. *La règle de droit.*

Il résulte de ce qui a été dit précédemment que l'homme, ayant conscience d'une solidarité qui l'unit à ses semblables, a forcément la notion d'une règle qui lui impose le respect pour tout acte de volonté individuelle, déterminé par un but de solidarité sociale. Par contre ce devoir de respect disparaît en face d'un acte qui ne correspond pas à cette solidarité et, de plus, l'individu aura même le pouvoir d'écarter ou de réparer l'atteinte portée par un tel acte aux éléments de la solidarité sociale.

Nous apercevons ainsi que la conscience de la solidarité sociale implique la notion d'une double règle de conduite : la première obligeant au respect de tout acte de volonté individuelle, déterminé par un but de solidarité sociale, la deuxième, de ne faire aucun acte de volonté déterminé par un but non conforme à cette solidarité (1).

(1) Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, 1901, p. 86 et 87.

Cette règle de conduite étant née de la solidarité sociale qui englobe sans exception tous les individus d'une collectivité, s'impose par suite elle-même sans exception à tous les individus. Pensée et voulue par l'individu et seulement par l'individu et ne s'appliquant qu'à des individus, la règle de conduite est individuelle. Elle ne peut pas s'imposer à la collectivité, création fictive, mais seulement aux individus qu'unit ce lien de solidarité, sans distinction, mais proportionnellement à leurs aptitudes d'agir.

Une conséquence dont les applications sont immenses pour la science du droit, se dégage de cette constatation. Si dans un groupe social il y a des individus plus forts que les autres, soit en vertu d'une force morale ou religieuse qu'on leur attribue, soit grâce à une puissance matérielle de contrainte dont ils disposent, soit enfin parce qu'ils peuvent s'appuyer en fait sur le consentement d'une majorité, ces individus détenteurs de la plus grande force, sont soumis comme les autres et avec la même vigueur aux prescriptions de cette règle de conduite. Que les plus forts agissent au nom d'une autorité publique, ou au nom d'une puissance gouvernementale, la règle de droit s'impose aux plus forts, les gouvernants, comme aux plus faibles, les gouvernés. Elle les oblige aux mêmes abstentions : « ne rien faire qui porte atteinte à la solidarité sociale » ; elle leur prescrit les mêmes devoirs : « faire tous les actes qu'ils ont la possibilité de faire et qui sont propres à accroître la solidarité sociale. »

Ces obligations sont d'autant plus étendues pour les gouvernants qu'ils sont plus forts que les autres. En effet, étant plus forts que les autres, ils peuvent travailler avec beaucoup plus de succès à la réalisation de la solidarité

sociale, empêchant par la force dont ils sont les détenteurs, les atteintes portées à cette solidarité. D'ailleurs cette plus grande force, dont sont investis les gouvernants, ne devient légitime qu'au moment où elle s'exerce en vue de la solidarité sociale. Il est par conséquent clair que « cette obligation générale entraîne pour les gouvernants l'obligation d'assurer, par l'emploi de la force, l'obtention d'un résultat voulu par une volonté individuelle, toutes les fois que cette volonté individuelle a été déterminée par un but conforme à la règle de conduite » (1). Celles-ci étant les tendances de la règle de conduite, c'est-à-dire de déterminer les pouvoirs et les devoirs de l'homme social en général et de l'homme investi de l'autorité politique en particulier, il importe de savoir si cette règle de conduite est une règle de morale ou une règle de droit ?

Duguit affirme que si tous les hommes avaient une conscience complète et claire des deux éléments énoncés de la solidarité sociale, et si tous les hommes comprenaient qu'ils ne peuvent vivre qu'en coopérant sans cesse à cette solidarité, logiquement personne ne concevrait une différence entre le droit et la morale : ces deux notions se confondraient. Mais, en réalité, il y a toujours des individus plus éclairés que les autres et qui, ayant une notion plus précise de la solidarité sociale, perçoivent certaines règles de conduite avec un caractère obligatoire, que le restant de la masse ne saisit pas. Ces règles dont la notion est insaisissable pour la majorité des esprits comme essentiellement nécessaire à une parfaite solidarité, sont les règles de morale.

On appelle ensuite règles de droit, les impératifs qui

(1) Duguit, *L'Etat...*, p. 97 et 98.

apparaissent à la collectivité entière comme des conditions essentielles au maintien et au développement de la solidarité. En essence les unes et les autres ont le même caractère, le même contenu, et sont fondées sur le même principe. Cependant, dit le même auteur, dans les idées généralement reçues, on établit une distinction bien nette entre le droit et la morale, qui reposerait sur l'essence des choses. Pour arriver à cette différenciation, il faut admettre que la morale peut déterminer un critérium permettant d'apprécier la valeur d'un acte pris en lui-même. Or dans la règle déterminée, on ne peut pas trouver la mesure de la qualité d'un acte. « Nous ne disons pas : l'homme doit coopérer à la solidarité sociale, parce que cette coopération est bonne en soi ; mais l'homme doit coopérer à la solidarité sociale, parce qu'il est homme, et que comme tel il ne peut vivre que par la solidarité sociale. » Ce n'est pas un critérium pour apprécier la qualité intrinsèque de l'acte, que cette règle nous révèle, mais un critérium déterminant de la valeur sociale de l'acte.

La différence entre le droit et la morale réside là. Ce qui nous autorise à conclure que la règle de conduite que nous venons d'analyser, ne peut être qu'une règle de droit parce qu'elle détermine seulement la valeur sociale de tout acte émané d'une volonté individuelle (1).

L'existence de la règle de droit ainsi conçue étant incontestable, il faut rechercher de quelle manière et dans quelle mesure elle s'applique aux détenteurs du pouvoir politique.

Il a été précédemment dit que l'Etat n'est qu'un simple fait de différenciation entre les gouvernants et les gou-

(1) Duguit, *L'Etat...*, p. 114.

vernés, que par conséquent la volonté étatique se résume, en réalité, à des manifestations de volonté d'un ou de plusieurs individus. Or, ces individus faisant partie de la société, ne sont point exempts des liens de la solidarité sociale ; ils sont soumis, dans les mêmes conditions que les autres individus, à la règle de droit, telle qu'elle se dégage de la solidarité sociale, s'imposant à toutes les volontés individuelles. Les gouvernants sont ainsi limités dans leurs actions par la règle de droit qui s'impose à tous, gouvernants et gouvernés : « elle s'impose au monarque si, à lui seul, il est plus fort que tous les autres et est le seul gouvernant ; elle s'impose au corps privilégié, qui concentre en lui-même la force gouvernante ; elle s'impose aux parlements même élus au suffrage universel ; elle s'impose enfin même au peuple directement consulté, car serait-elle unanime, sa décision n'en serait pas moins l'expression de volontés individuelles » (1).

L'Etat qui, en somme, n'est que l'individu ou les individus investis en fait du pouvoir gouvernemental, et non pas la collectivité personnifiée, est soumis comme tout autre particulier à la règle de droit. Une double obligation dérive pour l'Etat de cette règle de droit : d'abord il ne peut rien faire de contraire à la solidarité sociale, sous l'une ou l'autre de ses deux formes, sans violer le droit au même titre qu'un particulier, et ensuite, comme les particuliers, l'Etat a des devoirs positifs, reposant sur le même principe et ayant les mêmes limites. Plus précisément, l'Etat, les gouvernants, étant les plus forts, sont obligés par la règle de droit d'employer la force dont ils disposent à la réalisation exclusive de la solidarité sociale,

(1) Duguit, *L'Etat...*, p. 261.

à savoir pour assurer à tous les membres de la société les moyens d'obtenir la satisfaction des besoins communs à tous et pour protéger le libre développement de l'activité de chacun.

Tout gouvernement qui agit en violation de ces obligations d'ordre juridique est un gouvernement tyrannique, c'est la force brutale dépourvue de toute autorité politique. « Une décision des gouvernants, qui viole l'un de ces devoirs, est une décision sans valeur en droit, qu'elle émane d'un monarque, d'un parlement ou du peuple. Toutes les formes d'Etat ont les mêmes devoirs ; et il n'y a pas d'organes politiques qui aient le droit de violer le droit. Il y a un droit contre l'Etat, parce que l'Etat n'est pas le créateur du droit, parce que ce qu'on appelle l'Etat, ce ne sont que des individus plus forts que les autres et qui, comme tous les autres, sont soumis au droit objectif ; parce que si un individu quelconque, gouvernant ou gouverné, viole le droit, il accomplit un fait matériel sans valeur, que nul n'est obligé de respecter » (1).

Il va sans dire que l'action de l'Etat est limitée par le droit, non seulement dans le but qu'il poursuit, mais encore dans les moyens qu'il emploie pour atteindre ce but. Il ne peut pas tout faire pour réaliser le droit, il ne peut le réaliser que par des moyens conformes au droit, car tout acte de contrainte matérielle, qui pris en soi n'est pas conforme au droit, est un acte tyrannique et arbitraire « alors même qu'il soit destiné à assurer l'obéissance à un acte de volonté gouvernante, déterminé par un but conforme à la règle de droit ».

Voilà les conclusions auxquelles aboutit la doctrine

(1) Duguit, *L'Etat...*, p. 265.

solidariste de Duguit. En niant les droits individuels subjectifs, en niant aussi les prétendus droits naturels fondés « sur l'éminente dignité de la personne humaine » (1), le savant français écarte les tendances dangereuses de la doctrine réaliste allemande, qui ne conçoit pas de droit sans le souverain, au-dessus du souverain, ou à côté du souverain, mais seulement par le souverain. Il affirme au contraire qu'il y a un droit sans le souverain et au-dessus du souverain. Il repousse également la doctrine de l'auto-limitation de l'Etat qui est purement illusoire, car les limites qu'un Etat s'imposera à lui-même, étant dictées par un but, par les mœurs, par l'opinion publique, elles peuvent être morales, politiques, économiques, mais point juridiques. Duguit remplace ensuite toutes ces hypothèses purement métaphysiques par des réalités, dérivant de la solidarité sociale qui est la règle de droit supérieure à l'Etat comme à l'individu, aux gouvernants comme aux gouvernés, qui s'impose aux uns et aux autres, et d'où résulte indubitablement que s'il y a une souveraineté de l'Etat, elle est juridiquement limitée par cette règle de droit. C'est une doctrine beaucoup plus exacte et plus féconde à laquelle nous n'hésitons pas à souscrire.

(1) H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 646 (Paris, 1896).

CHAPITRE XIV

La Perte du Pouvoir Politique.

Ayant établi l'origine du pouvoir politique dans le fait de différenciation entre les plus forts et les plus faibles, et dégagé ensuite de la solidarité sociale une règle de droit, indépendante de la notion d'Etat, nous avons vu qu'il y a un droit contre l'Etat et au-dessus de l'Etat, que par conséquent la puissance étatique est fermement limitée par cette règle de droit.

Mais il ne suffit pas d'affirmer que l'Etat, les gouvernants, n'étant que des individus plus forts que les autres, ne peuvent rien faire qui soit contraire à la règle de droit, ou qu'ils doivent même coopérer par la force qu'ils détiennent, à la solidarité sociale. Il faut en outre montrer par quels moyens s'impose la règle de droit à la volonté des gouvernants, et surtout quelles sont les sanctions pratiques contre les détenteurs des pouvoirs politiques, quand ceux-ci, par une violation constante de la règle de droit, brisent irrémédiablement la solidarité sociale.

En déterminant avec Duguit les pouvoirs et les devoirs juridiques des gouvernants, nous n'avons fait autre chose que leur appliquer, comme aux particuliers, la règle de droit avec ses diverses conséquences.

Mais, en admettant l'existence d'une règle qui détermine les obligations négatives et positives de l'Etat, peut-on considérer cette règle comme une règle de droit s'im-

posant à l'obéissance de tous, sans l'intervention étatique pour l'investir de la sanction d'une contrainte ?

La règle de droit ne se conçoit-elle avec une sanction au moins partielle, et s'il en est ainsi, cette sanction, peut-elle s'appliquer à l'Etat lui-même ?

Voilà des questions dont la réponse constituera la clef même du problème qui nous préoccupe.

§ 29. *Le caractère de la règle sociale.*

En ce qui concerne la première question, celle de savoir si la règle déterminant les devoirs des gouvernants est ou non une règle de droit, nous n'hésitons pas à répondre, avec Duguit, par l'affirmative. Les juristes allemands, notamment Ihering et Jellinek, croient qu'une telle règle conçue d'après l'observation des faits sociaux, peut être une règle morale, politique, économique, mais elle n'est pas en soi une règle de droit, même si elle était formulée par l'Etat. Elle ne deviendrait une règle de droit que lorsque l'Etat lui donne le caractère d'un ordre s'imposant aux individus sous une sanction directe ou indirecte.

Duguit, tout en admettant avec les juristes allemands que la règle de droit ne se conçoit qu'accompagnée d'une contrainte sociale, se refuse à conclure qu'elle n'existerait comme telle que lorsque cette contrainte sociale sera organisée. « L'organisation donnera, dit-il, une plus grande force à cette contrainte, mais ne créera pas cette contrainte ; elle donnera une plus grande force à la règle de droit ; elle pourra même en assurer d'une manière certaine le respect ; elle ne créera pas cette règle de droit. La règle de droit existe, non seulement avant que la contrainte, destinée à la sanctionner, soit organisée, mais

avant même que l'homme en ait conscience, par cela seul que les hommes vivent en société » (1). Les hommes vivant en société ont toujours eu, en fait, plus ou moins claire, la conscience d'une règle de leurs actions, fondée sur les rapports qui les unissent. « Cette règle de conduite plus ou moins nettement conçue suivant les individus, les temps et les lieux, est une règle de droit, même avant que sa sanction ne soit socialement organisée. Par cela seul qu'elle dérive de la solidarité sociale, elle a par elle-même une sanction sociale » (2).

Ainsi, tout acte individuel contraire à la règle de conduite et portant atteinte à la solidarité sociale, dès qu'il est saisi comme tel, provoque une réaction chez la masse des individus ayant conscience du lien social et, par contre, la reconnaissance sociale, si l'acte est conforme à la solidarité et à la règle de conduite.

Cette conscience d'approbation ou de réprobation d'un acte peut être plus ou moins obscure, suivant les temps et les pays, mais son existence est certaine par cela seul qu'existe le concept du lien social. Elle constitue précisément une sanction qui existe dans toute société, soit-elle, par hypothèse, dépourvue d'une force consciente et organisée, ou au contraire, investie de la puissance politique.

Il résulte donc, d'un côté, que la notion de droit peut être conçue en dehors de la notion de contrainte matérielle ou organisée, et de l'autre, que la conception d'une règle de droit comprise comme règle sociale et investie d'une

(1) Duguît, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, t. I, p. 114.

(2) *Ibid.*, p. 115.

sanction sociale, est complètement indépendante, antérieure et supérieure à la notion d'Etat (1).

Il y a ainsi, même dans les sociétés qui ont un pouvoir politique organisé, des règles de conduite comprises et acceptées par la masse des individus, qui trouvent leur sanction uniquement dans la sanction sociale que provoque leur violation. Ce sont des règles non étatisées, des règles qui n'étant pas encore formulées par le pouvoir politique, celui-ci ne leur reconnaît pas encore l'application, ni réprime la violation. Telles les règles qui imposent à l'Etat, le devoir d'assistance, « Peut-on dire, se demande le savant jurisconsulte, que cette règle n'est devenue une règle de droit que par l'effet des lois positives qui en ont fait une constatation incomplète et une application imparfaite dans la plupart des pays, qu'elle n'est règle de droit que dans la mesure de cette constatation et de cette application, qu'au-delà elle n'est que règle morale ou politique ? Pour nous, il n'y a pas de règle politique qui ne soit une règle de droit, et un acte qui n'est pas conforme au droit ne peut être un acte politique. Il est temps d'en finir avec cette séparatoir de la politique et du droit qui, depuis trop longtemps est invoquée pour couvrir les tyrannies de tout ordre. La politique peut être une branche de l'art juridique ; elle n'est pas distincte du droit : ou elle n'est rien, ou elle est l'art d'adapter aux faits et aux hommes une règle de droit » (2). De sorte que ces règles, et particulièrement celles qui imposent à l'Etat un devoir d'assistance, qui ne sont obligatoires pour les hommes que parce qu'ils vivent en société, sont des règles de droit par leur

(1) Duguit, *Traité*, t. I, p. 118.

(2) Duguit, *Traité*, t. I, p. 119.

fondement, ce qu'elles ne pourraient pas devenir, parce qu'il plairait à quelques individus plus forts que les autres de leur donner ce caractère : « elles deviendront alors des règles de droit étatiques ; mais elles étaient et elles restent des règles de droit ».

Et puis, si les règles limitant l'action de l'Etat n'étaient pas des règles de droit, pourraient-elles le devenir par la consécration dans une loi positive ? « Effectivement on ne conçoit pas plus la contrainte s'exerçant contre l'Etat dépositaire de la puissance de contrainte, lorsque la limitation de l'Etat est formulée dans une loi positive, que lorsqu'elle ne l'est pas » (1).

En résumé, la règle de droit existant alors même qu'en fait la contrainte est impossible, elle peut être conçue en dehors de la notion de contrainte étatique ou de la consécration dans une loi positive. S'il n'y avait règle de droit que là où il y a un Etat, un pouvoir politique organisé et investi d'une puissance de contrainte, en d'autres termes si le droit dérive exclusivement de l'Etat et s'il n'est qu'une création de l'Etat, il faudrait renoncer d'avance à toute tentative de trouver une limite de droit aux pouvoirs de l'Etat. Or ce n'est pas là que s'arrête le but du droit public moderne.

§ 30. *La sanction de la règle de droit.*

Nous disions avec Duguit que la règle de conduite est une règle de droit, même avant que sa sanction ne soit socialement organisée et que, par le seul fait qu'elle dérive

(1) *Ibid.*, p. 308.

de la solidarité sociale, elle a par elle-même une sanction sociale. L'inexistence d'une contrainte physique organisée ne préjudicie aucunement cette règle qui est, en vertu de sa nature même, accompagnée d'une contrainte psychologique suffisante pour lui assurer une sanction.

La mise en œuvre de la sanction d'une règle, continue le même auteur, par un certain mode de contrainte, ne peut apparaître qu'avec la manifestation d'un acte de volonté individuelle partant d'un ou plusieurs individus soumis à cette règle. Un état de repos absolu observé par tous, ne déclencherait aucune sanction. La sanction positive d'une règle n'apparaît que lorsqu'un ou plusieurs individus soumis à la règle, font un acte conforme ou contraire à cette règle.

Sera-t-il conforme à la règle, cet acte, il produira nécessairement un effet social, un effet de solidarité « puisque cet acte, conforme à la règle de conduite, ne peut être qu'un acte de coopération à la solidarité sociale ; et cet effet de solidarité sera naturellement accepté par la masse des individus, ayant conscience du lien social, puisque cette conscience du lien social n'est que la conscience même de la solidarité (1).

⌘ Sera-t-il, cet acte, contraire à la règle de conduite, un acte portant atteinte à la solidarité sociale et saisi comme tel par les individus conscients de la solidarité sociale, il provoquera une réaction dans la masse des individus ayant conscience du lien social, puisque tout acte contraire à la règle de conduite et donc à la solidarité sociale est nécessairement un acte antisocial.

Cette conscience de la reconnaissance ou de la répro-

(1) Duguît, *Traité*, t. I, p. 116.

bation d'un acte, comme on l'a dit plus haut, peut être plus ou moins obscure, suivant les époques et les pays, mais son existence est certaine comme l'est celle du concept du lien social,

La notion de solidarité contient donc en elle-même aussi bien la notion de la règle de conduite que celle de sa sanction sociale (1).

La règle de droit est par conséquent toujours accompagnée d'une sanction, résultant soit d'une contrainte psychologique d'après Ihering, soit d'une force compulsive, psychosociale, dont parle Jellinek, soit enfin d'une contrainte matérielle, comme nous l'enseigne Duguit, qui s'ajoute aux deux autres. On a prétendu tout de même que ces règles n'ont pas de sanction. Qu'il n'y ait pas, ou qu'il ne puisse y avoir de sanction directe par une contrainte organisée, cela se peut, mais ce qui est certain, ce qui ne fait plus de doute, c'est l'existence d'une sanction à la règle de droit, indépendante de l'intervention de l'Etat.

On a reconnu d'ailleurs qu'en rattachant la notion de droit à la notion de contrainte, seulement morale ou indirecte, suffit pour servir de support à la règle de droit. Les règles de droit, dit Jellinek, ne sont pas « des règles de contrainte, mais des règles garanties », et cette garantie réside à la fois dans la reconnaissance des faits et dans l'aspiration continue de l'homme vers un droit supérieur (2). Ihering soutient que l'Etat, quoique le créateur du droit,

(1) *Ibid.*, p. 116.

(2) Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, p. 306 (Cf. Duguit, *op. cit.*, p. 309).

il s'y soumet parce qu'il a compris qu'en agissant conformément au droit il serait mieux obéi.

La certitude qu'a l'Etat d'être mieux obéi, s'il se soumet lui-même au droit et s'il n'use de sa force qu'au service du droit, constitue une garantie relative que l'Etat n'excédera pas le droit. « Il y a, dit-on, une certaine limite de fait au-delà de laquelle l'Etat ne peut pas se faire obéir. A notre avis, il y a plus que cela, il y a une limite de droit » (1). Cette impossibilité de se faire obéir, même par la force, au-delà d'une certaine limite, constitue une sanction plus ou moins indirecte des devoirs juridiques de l'Etat.

Mais ce qui nous intéresse, pour rester fidèle au but poursuivi, c'est de savoir si, dans les sociétés modernes, ces sanctions indirectes des devoirs juridiques de l'Etat existent réellement et, si elles existent, quel est leur mode de manifestation ?

Il est communément connu que dans les sociétés modernes, les sanctions sont nombreuses et qu'elles deviennent, avec le progrès, l'instruction et la conscience du juste ou de l'injuste, de plus en plus énergiques, de plus en plus utiles et nécessaires. Leur mode de manifestation est multiple. Depuis les diverses formes de réaction de l'opinion publique : pétitionner contre les actes injustes, leur refuser la reconnaissance, remuer l'opinion par la presse, cet admirable frein de la tyrannie du pouvoir, organiser des conférences, des meetings, faire de la propagande électorale contre le gouvernement, jusqu'à la résistance défensive contre l'autorité publique, toutes ces

(1) Duguit, *op. cit.*, p. 310.

manifestations sont des sanctions matérielles, aux devoirs juridiques objectifs de l'Etat et dont l'organisation appartient à l'esprit public. Elles constituent des sanctions pour ainsi dire préventives de la règle de droit qui ont pour but de devancer les mesures sur le point d'être prises par les gouvernants, ou en train d'exécution, de nature à apporter des perturbations temporaires dans la solidarité sociale.

Le principe juridique se dégageant de la réaction sociale, reste la conséquence logique de notre point de départ : personne ne peut être tenu de respecter la volonté des gouvernants, tant que cette volonté n'est pas conforme au droit. La puissance étatique, le pouvoir qu'ont les gouvernants d'imposer obéissance par la force n'étant qu'un simple fait humain sans aucune autre prérogative surnaturelle, il ne peut trouver sa légitimité que dans une contrainte s'exerçant dans les limites du droit, pour sanctionner une volonté conforme au droit (1).

Toute volonté gouvernementale contraire au droit doit être tenue comme inexistante, personne n'est obligé de la respecter.

C'est le principe que traduit d'ailleurs, en quelque sorte, la conception des anciens auteurs qui faisaient reposer le pouvoir politique sur un contrat synallagmatique entre le peuple et le prince, contrat dont la violation par le prince déliait le peuple de l'obligation d'obéissance. Qu'est en effet la conscience individuelle d'une notion claire de la règle de droit, dans les sociétés à une civilisation avancée, d'accepter ou de rejeter la volonté des gouvernants suivant qu'elle est conforme ou contre le droit ? N'y a-t-il

(1) Duguit, *L'Etat...*, p. 311.

pas un quasi-contrat dont la parfaite exécution dépend de l'observation par les gouvernants des clauses définies par la solidarité sociale et sanctionnées par la règle de droit ? Nous le croyons.

Qu'il en soit ainsi ou non, une chose reste certaine, c'est que « la volonté d'un monarque, d'une aristocratie ou d'une majorité, ne s'impose point au respect et à l'obéissance quand elle viole le droit, même pour un seul individu » car « il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre, lorsque le corps social est opprimé » (1).

§ 31. *Le droit à l'insurrection.*

Il peut arriver que les gouvernants arbitraires soient arrêtés par la réaction sociale devant l'erreur ou l'aventure tentée, qu'ils regagnent les lits du droit sans que la solidarité sociale fût irrémédiablement brisée, qu'enfin, une fois l'équilibre de droit rétabli, la vie sociale puisse reprendre normalement.

Par contre, il peut arriver que les détenteurs du pouvoir politique ne se laissent point intimider par les manifestations de l'opinion publique et qu'ils continuent, en dépit de toute norme juridique, leurs exploits, s'imposant par une force tout aussi contraire au droit que leurs agissements.

Faut-il considérer, dans ce dernier cas, les gouvernés dépourvus de tout moyen juridique de résistance contre l'oppression des gouvernants ? Nullement. Lorsque les

(1) Déclaration des droits de 1793, art. 35 (Cf. Duguit, *op. cit.*, p. 312).

gouvernants commettent des actes de contrainte, contraires au droit, les gouvernés ont le pouvoir juridique d'opposer la force à la force: « Il n'y aura de véritable sanction aux devoirs objectifs de l'Etat que si on va jusque là, jusqu'au droit à l'insurrection. Tout gouvernement, quel qu'il soit, qui emploie la force dont il dispose contre le droit, est un gouvernement oppresseur, et les gouvernés opprimés ont le devoir et le pouvoir juridiques de le renverser même par la force » (1).

Le pouvoir politique, on l'a dit plus haut, n'est qu'un simple fait, une force consciente plus grande qu'une autre. Tant que cette plus grande force s'exerce conformément aux principes de droit, elle s'impose légitimement à l'obéissance de tous, mais dès qu'elle viole la règle de droit, elle n'est plus légitime, elle reste un simple fait, une violence matérielle, contre laquelle toute autre force consciente doit lutter pour l'anéantir. Tout effort fait dans ce sens est juridique car, suivant l'expression même de saint Thomas, « c'est alors le tyran qui est séditieux ». Il s'ensuit que tout gouvernement, même issu du suffrage universel, quand il viole habituellement les devoirs positifs et négatifs qui lui sont imposés par la règle de droit, devient tyrannique. Or un gouvernement tyrannique n'étant qu'une force brutale, toute autre force qui s'élève, dans le but d'imposer le respect du droit, est parfaitement légitime, puisqu'elle est déterminée par un but de solidarité. « Ce n'est pas cette force opposante qui est révolutionnaire, elle représente au contraire le droit; c'est le gouvernement tyrannique qui était révolutionnaire » (2).

(1) Duguit, p. *L'Etat*..., p. 312.

(2) *Ibid.*, 313.

Ainsi, tout gouvernement établi par une force révolutionnaire qui a renversé un gouvernement oppressif est un gouvernement parfaitement légitime, si la révolution a été faite en vue du droit. La légitimité d'un tel gouvernement, établi par la force d'une révolution, se maintient tant qu'il remplira les devoirs imposés par le droit et ne dépassera pas les prérogatives qu'il lui reconnaît. Si, à son tour, il méconnaît par une violation constante la règle de droit, il devient lui aussi une force illégitime, que la réaction sociale peut juridiquement renverser.

*
* * *

Avec l'insurrection, nous avons touché à la forme suprême de la réaction sociale, ayant comme but le renversement par la force d'un gouvernement oppresseur et de rétablir la solidarité sociale brisée par une rupture constante du droit.

Mais l'insurrection, dira-t-on, n'est-elle aussi l'appel à la même force matérielle dont se servent les gouvernants oppresseurs ? Oui assurément, mais il y a force légitime et force illégitime, suivant qu'elle est employée ou non dans le but du droit. Ainsi la force de contrainte d'un gouvernement tyrannique ayant cessé d'intervenir comme une sanction du droit, perd tout caractère de légitimité et devient la force nue et brutale contre laquelle quiconque doit faire face.

Il n'en est pas de même avec la force insurrectionnelle qui est mise en mouvement en vue du droit.

Tandis que la première, complètement détournée de son but, au lieu d'assurer le respect, se fait au contraire l'instrument de violation du droit, la deuxième, n'ayant

par hypothèse d'autre but que la sanction du droit, est une force légitime, par là même qu'elle est mise au service du droit.

L'insurrection, comme sanction ultime de la règle de droit, reste le seul moyen de contrainte juridique contre les détenteurs de la puissance politique, quand ceux-ci, violant d'une façon systématique et permanente leurs obligations, mènent à la désagrégation de l'Etat. Contre un monarque absolu, un parlement ou contre toute autre institution investie de la puissance étatique, qui ne tiennent pas les engagements pris, il n'y a pas d'autre puissance qui puisse les contraindre à les respecter si non l'insurrection. En tant qu'elle est faite en vue du droit, c'est à elle qu'appartient le dernier mot.

TROISIÈME PARTIE

L'Organisation de la résistance révolutionnaire

CHAPITRE XV

Moyens de Résistance à l'Oppression.

L'Etat moderne, « l'Etat de droit » est tenu d'organiser l'accomplissement des obligations négatives et positives qui lui incombent, de telle manière que le danger de violation du droit soit sinon complètement écarté, du moins réduit au minimum possible.

La garantie de cet accomplissement réside dans une bonne organisation des pouvoirs publics, permettant de soumettre à un contrôle juridictionnel énergique toutes les manifestations de volonté des gouvernants et des agents.

Si malgré toutes les garanties organisées dans les pays modernes, pour assurer le respect et l'application du droit par l'Etat, les gouvernants, mettant en œuvre leur compétence constitutionnelle, font des actes inopportuns ou injustes, il y a, d'après la terminologie courante, oppression. Il y a oppression lorsqu'un parlement vote une loi contraire soit aux principes supérieurs du droit, tels qu'ils sont aperçus par la conscience collective du peuple, soit

à une disposition contenue dans les déclarations des droits, soit enfin à une disposition consacrée et définie par une constitution rigide. Il y a oppression lorsque le législateur refuse d'édicter les lois qu'en vertu des principes élémentaires de la solidarité sociale il est juridiquement obligé de faire, et l'oppression existe même quand ces violations de la règle de droit émanent d'un parlement élu au suffrage direct et universel ou du corps du peuple directement consulté.

Il y a oppression aussi, chaque fois qu'un acte individuel, acte administratif ou juridictionnel, est fait en violation de la loi, quel que soit l'organe ou l'agent qui l'exécute ; et même « l'oppression est d'autant plus oppressive, qu'elle émane d'un organe plus élevé dans la hiérarchie des pouvoirs » (1). Une loi faite en violation du droit ne cesse point d'être oppressive bien qu'elle soit par définition une règle générale ne visant pas une personne déterminée. Toute loi contraire au droit institue pour le corps social entier un régime d'oppression qui fait que chacun de ses membres est opprimé et, à l'inverse, un acte individuel fait en violation de la loi est oppressif non pas seulement pour l'individu auquel il s'impose, mais encore pour tous les membres du corps social qui sont liés par une intime et étroite solidarité. « Qu'on ne dise donc pas : qu'importe un acte individuel fait en violation de la loi ? Qu'on ne dise donc pas que la collectivité tout entière n'est pas intéressée à la réparation d'une injustice individuelle, que même quelquefois elle est intéressée à ce qu'il y ait des injustices individuelles ! Tous les membres du corps social sont étroitement unis les uns les autres

(1) Duguît, *Traité*, t. III, p. 791.

et l'injustice, quelle qu'elle soit, faite à l'un d'eux, réagit toujours sur tous les autres » (1).

Telle est, en termes aussi généraux que possible, la définition de l'oppression étatique.



Que peuvent légitimement faire les gouvernés contre l'oppression instituée par la violation systématique et permanente des principes supérieurs de droit, ou des lois fondamentales du droit établi ?

Sont-ils tenus d'accorder à la volonté des gouvernants une obéissance aveugle et sans murmure, ou au contraire doivent-ils résister par tous les moyens à l'application des actes injustes et contraires à la loi ?

Il y eut un temps où cette alternative n'existait pas. Les peuples étant soumis, soit à un gouvernement despotique, soit à un pouvoir théocratique, l'obligation d'une obéissance aveugle et sans conditions constituait « la foi commune » de la collectivité.

Plus tard, lorsque les événements eurent le temps de faire l'éducation des peuples, on discuta à un moment donné de l'histoire les sources et les limites du pouvoir politique, et on arriva même à lui fixer des bornes, selon le temps et les lieux, selon le degré de civilisation et le progrès des sciences politiques.

Ce fut une phase de transition qui partagea longtemps les esprits entre « l'opinion régaliennne » de l'obéissance passive, chère aux monarchies militaires et aux oppressions théocratiques de tout temps, et entre celle des doctrines

(1) Duguit, *Traité*, t. III, p. 792.

démocratiques qui préconise la désobéissance à tout ordre qui va à l'encontre du bien commun.

Aujourd'hui, dans les démocraties modernes, bâties sur l'idée de droit et de solidarité sociale, l'obéissance ne saurait avoir le caractère absolu et stupide qu'elle avait dans les monarchies absolues qui ont pesé sur l'humanité à travers les siècles. « L'extrême obéissance à la loi est un devoir ; mais comme tous les devoirs, il n'est pas absolu, il est relatif ; il repose sur la supposition que la loi part d'une source légitime et se renferme dans de justes bornes... » (1). Il va de soi que l'obéissance n'est pas due aux lois contraires au droit, ni aux actes contraires à la loi. « L'obéissance passive aux lois injustes c'est une lâcheté et un crime. Une lâcheté, car une telle attitude implique renonciation à tout ce qu'il y a de plus sacré dans l'homme... Celui qui demeure passif sous le gouvernement du mal, celui-là n'est pas un homme, c'est une brute bonne à être enchaînée et à lécher la main qui le traîne » (2).

Mais il sert peu de formuler des principes supérieurs du droit ou de la morale, proclamant la désobéissance aux actes injustes de l'autorité publique ; il importe, après les avoir formulés, de leur organiser les garanties nécessaires.

Le droit public moderne, vivement intéressé à l'établissement des règles touchant le degré d'obéissance dû aux manifestations de volonté des gouvernants et des agents, classe ces garanties, les unes organisées, les autres inorganisées, mais susceptibles d'être organisées, en trois

(1) Benj. Constant, *Cours de politique const.* Paris, 1819, t. I. p. 211.

(2) Sertillanges, *Le Patriotisme et la Vie sociale*, Paris, 1903, p. 102.

catégories : 1^o ce sont d'abord les moyens juridiques ou les divers recours juridictionnels ; 2^o ce sont ensuite les moyens politiques : pétitions, questions, interpellations, enquêtes parlementaires, etc. ; 3^o ce sont enfin les moyens qu'on appelle communément les moyens de fait.

I. *Les moyens juridiques.* Tout individu qui se croit lésé par une loi ou par le mode d'application de cette loi, peut légitimement réclamer justice, tout d'abord, devant les autorités organisées juridictionnellement. Dans un pays vivant sous le régime de la liberté, rien ne doit entraver les sujets d'obtenir satisfaction, s'ils ont été les victimes de quelque injustice de la part des gouvernants. Mais pour pouvoir parer à toute iniquité venant du pouvoir politique, les administrés devraient toujours avoir des recours juridictionnels largement ouverts qui leur permettent de faire contrôler la régularité des actes des gouvernants et des agents.

Il faudrait qu'il y ait ensuite, dans tous les pays modernes, des juridictions fortement organisées, composées d'hommes compétents et surtout indépendants du pouvoir politique ; que les décisions de ces juridictions puissent s'imposer également au respect des gouvernants et des gouvernés ; enfin que tous les organes publics, quels qu'ils soient, depuis le parlement jusqu'au plus modeste des conseils locaux, depuis le chef de l'Etat jusqu'au dernier des agents, s'inclinent devant ces décisions. Malheureusement, nous sommes encore loin de cette organisation idéale, rêvée par les politiques et par les juristes de notre temps. En réalité les moyens juridiques ne donnent pas toujours satisfaction aux requérants contre l'ordre oppressif.

Le mode d'organisation et la compétence réduite des

instances juridictionnelles, quant aux actes de la puissance publique, rendent le contrôle de la légalité très difficile.

Certains actes du gouvernement n'étant susceptibles d'aucun recours, et parfois l'absence même des recours juridictionnels, conduisent plus d'une fois aux dénis de justice.

Après avoir épuisé sans succès toutes les voies juridictionnelles existantes, les gouvernés se voient-ils dépourvus de tout autre moyen d'obtenir justice ?

II. *Les moyens politiques.* Devant l'inefficacité des moyens juridiques, les gouvernés doivent songer tout d'abord à la mise en œuvre du contrôle politique qui offre, en un régime représentatif bien manié et fonctionnant normalement, des modes variés de défense.

Ils peuvent saisir ainsi les Chambres par voie de pétition, de toutes les irrégularités et abus commis dans les services publics, réclamant des mesures immédiates contre, les agents fautifs.

Les Chambres peuvent à leur tour, par le procédé de la question et de l'interpellation, demander aux ministres, chefs des services publics, des explications ; et au cas où la réponse ou les mesures exigées ne sont pas satisfaisantes, elles peuvent par un blâme entraîner la démission du ministre visé et même celle du cabinet tout entier(1).

Mais, croire à l'efficacité du contrôle politique, c'est ne voir que le côté séduisant, celui qui avait enthousiasmé les doctrinaires de 1848, qui le préconisaient en le déclarant supérieur à tout autre.

Les inconvénients que soulève la pratique courante

(1) G. Jèze, *Cours de droit public*, Paris, 1924, p. 193.

du contrôle politique rendent l'efficacité de celui-ci presque illusoire.

Le renversement d'un ministère pour des illégalités commises, aussi graves soient-elles, est devenu aujourd'hui une chose bien rare. Dans les démocraties modernes, les Chambres sont des assemblées beaucoup trop absorbées par des préoccupations de parti, qui exercent sur elles une véritable tyrannie, pour être guidées dans leur œuvre par un souci de légalité.

En admettant même que les assemblées législatives soient conscientes de leur rôle, il y a lieu de se demander si leur composition contient des juristes capables d'apprécier les raisons juridiques invoquées par les administrés ?

Avec la mixture démocratique issue du suffrage universel, la réponse négative ne fait plus de doute. En outre, les Chambres modernes ont une besogne accablante à laquelle elles n'arrivent à faire face qu'avec de grands retardements. Les saisir encore de toute irrégularité administrative par voie d'interpellation serait les retarder davantage.

Et puis, à quoi bon, car en fait le gouvernement demandera le renvoi de l'interpellation *sine die*, et le résultat sera pour l'intéressé presque toujours un déni de justice.

De sorte que, « le contrôle politique est absolument insuffisant pour donner aux administrés la garantie que la légalité sera respectée » (1).

Et tout cela sous un régime constitutionnel fonctionnant normalement. Il est facile de comprendre que sous les régimes dictatoriaux, dont le premier souci est la

(1) G. Jèze, *Cours de droit public*, Paris, 1924, p. 194 et suiv.

suppression de la Constitution et la « vacance parlementaire », cette ombre de contrôle politique disparaît complètement.

N'ayant pas obtenu satisfaction par l'exercice des moyens politiques non plus, les gouvernés doivent-ils renoncer à l'espoir de trouver un autre moyen de défense ?

III. *Les moyens de fait.* Quand tous les efforts faits pour déterminer les gouvernants à retirer la loi injuste ou de cesser l'exécution des mesures contraires à la loi sont restés vains, au-delà des moyens politiques, il ne reste que les moyens de fait, qui se rangent sous le titre général de *résistance à l'oppression*. Ses modes de manifestation se présentent sous des degrés divers : les gouvernés qui sont atteints par la loi injuste peuvent se borner tout d'abord à ne pas l'exécuter en attendant d'être contraints par la force : c'est la résistance passive ou inerte qui constitue le premier degré de la résistance à l'oppression.

Dans le deuxième degré elle peut s'aggraver de violence : il y a alors résistance défensive, et enfin elle peut tendre au renversement du pouvoir oppressif : la résistance devient en ce cas agressive, c'est l'insurrection.

CHAPITRE XVI

La Résistance Passive.

Rien de plus difficile que l'art de gouverner qui soulève, plus que tout autre, des difficultés multiples, inattendues et plus d'une fois insurmontables. Il ne faut donc pas prêter toujours aux gouvernants fautifs la conscience d'aller à l'encontre du bien commun. Ils sont soumis, comme tout ce qui est humain, aux erreurs, aux fautes et aux inadvertances inhérentes à une si rude mission ; c'est pourquoi, avant de recourir directement aux moyens de fait, qui supposent déjà une situation tendue et une certaine persistance des gouvernants dans les mesures injustes, il faut essayer de déterminer le gouvernement par tous les autres moyens de protestation publique, à revenir sur les dispositions prises en violation du droit ou de la loi.

Les gouvernés ont pour cela le droit de protester publiquement contre tout ce qu'ils considèrent comme une violation du droit, des lois ou des principes directeurs de la morale commune.

§ 32. *L'Opinion Publique.*

L'opinion publique, qu'on a l'habitude de revêtir d'une puissance mystérieuse et presque surnaturelle, avec ses multiples modes de manifestation, est à la portée de tout

citoyen. Son prestige a grandi depuis un siècle énormément, et à tel point, qu'aujourd'hui ses contempteurs eux-mêmes ne peuvent plus nier la force de cette puissance « hors fonction ».

Les hommes politiques de tout temps ne semblent pas avoir méconnu ses faveurs. « Comme la force, écrit Hume, est toujours du côté des gouvernés, les gouvernants n'ont rien pour les soutenir que l'opinion. C'est donc sur l'opinion seulement que le gouvernement est fondé ; cette maxime s'applique aux gouvernements les plus despotiques et les plus militaires, aussi bien qu'aux gouvernements les plus libres et les plus populaires.

Le sultan d'Egypte, ou l'empereur de Rome, ont pu conduire leurs sujets inoffensifs, comme des bêtes brutes, à l'encontre de leurs sentiments et de leurs inclinations ; mais ils ont dû, tout au moins, conduire leurs mameluks ou leurs bandes prétoriennes comme des hommes par leur opinion » (1).

En effet, les anciens, ingénieux dans l'art de conduire les peuples et de se faire adorer, n'ont pas ignoré la volonté de la foule ; ils sont allés, au contraire, jusqu'à la comparer à la volonté divine : « *Vox populi, vox dei* ».

Au moyen-âge, dans le morcellement politique qui s'achevait sous le signe de l'oppression féodale, l'opinion ne pouvait se faire entendre que dans les cercles restreints d'un ordre ou d'une association.

Aujourd'hui, dans les civilisations libérales modernes, on peut dire qu'il n'y a pas un mouvement politique ou social où l'opinion publique ne se fasse entendre. On lui

(1) Hume, *Essays*, t. I, p. 110. Cf. Dicey, *Le droit et l'opinion publique*, trad. Jèze, Paris, 1906, p. 1 et suiv.

accorde toujours une certaine liberté de juger, et cela à juste titre, car elle ne représente ni l'opinion du pouvoir politique, contre lequel elle se dresse souvent, ni celle des sages qui professent parfois des idées inaccessibles à la masse ; elle est surtout l'opinion des classes moyennes qui jugent avec impartialité.

Elle naît dans la société d'un nombre infini d'impressions variées, d'observations dispersées, de conversations diverses, dans les milieux les plus hétérogènes, prenant des formes multiples suivant qu'elle se manifeste dans la famille, dans le salon, au club ou à l'auberge, dans les réunions de toute sorte, dans les manifestations, dans les théâtres, dans les livres et surtout dans la presse (1).

Elle réagit toujours au commencement comme puissance passive, sans enfanter la pensée créatrice. Elle se fait d'abord l'écho des événements, puis s'en empare et les répand ensuite criblés de son contrôle et de sa critique impitoyable. Mais il suffit que les gouvernants aillent à l'encontre du sens commun, affrontant l'opposition ardente des masses, pour que l'opinion publique change son rôle de critique inoffensif en celui d'instigateur irrésistible appuyant la politique de résistance révolutionnaire. « On peut la comparer alors au verdict d'un jury, ou bien encore au chœur de la tragédie antique, qui contemple les actes et les souffrances des personnages du drame, et exprime à haute voix les sentiments de la conscience humaine » (2).

Arrivée là, rien ne peut lui résister dans son élan poursuivant un but de satisfaction générale. L'opinion publique,

(1) Bluntschli, *La Politique*, Paris, 1883, p. 121 et suiv. (trad. Riedman).

(2) *Ibid.*

en tant qu'expression de la conscience générale, s'avère donc le meilleur allié de la politique de résistance contre les agissements arbitraires des gouvernants.

Des mille voix, qu'elle a pour se faire connaître aux foules, nous retenons surtout la presse qui contribue en grande partie à la former et toutes les démonstrations publiques, à caractère ostensible, vis-à-vis des mesures injustes.

§ 33. *La Presse.*

Il serait inutile d'insister sur le rôle considérable qu'eut la presse dans les dures conquêtes de la démocratie moderne.

Instrument tout d'abord des passions et d'intérêts politiques, elle passa vite au service des idées démocratiques, devenant ainsi l'arme la plus redoutable contre les ignominies de l'ancien régime. Elle prépara et soutint les grands mouvements révolutionnaires qui arrachèrent au despotisme féodal les libertés modernes pour les reprendre ensuite *urbi et orbi*, formulées en des principes impérissables.

Les grands hommes qui illustrèrent de leur nom la Révolution française, les Mirabeau, Murat, Robespierre, Saint-Just, Danton, Camille Desmoulins, conscients de sa force, l'ont maniée avec une habileté et une abondance extraordinaires.

La puissance de la presse est devenue depuis indéniable, et ce n'est pas sans raison qu'elle a été surnommée le quatrième pouvoir dans l'Etat, car à côté de l'exécutif, du législatif et du judiciaire, elle représente le « Contrôle » et l'esprit de l'opinion publique.

Elle constitue le moyen le plus pratique par lequel

un peuple peut crier son mécontentement et servir ses avertissements à une domination oppressive.

Ses formes d'apparition sont multiples : livres, mémoires, brochures, revues périodiques, gravures, pamphlets, journaux ; les unes s'adressant aux esprits cultivés, les autres aux classes moyennes et au grand public.

Pénétrant par ses nombreuses tentacules dans tous les milieux, même les plus éloignés et les plus indifférents, la presse peut mobiliser rapidement les esprits pour une cause juste, salutaire, mais elle peut aussi les égarer quand elle manque de sincérité et d'indépendance.

Seulement, pour remplir son rôle de censeur de la vie publique, la presse doit avoir la liberté de manifestation, liberté qui, pour être dans les lois, n'est pas toujours dans les mœurs.

Les premiers journaux connurent les entraves et les brimades de toute espèce, et il fallut la Révolution française pour que la liberté de la presse soit proclamée. Reconnue sur les barricades de 1848, cette fragile liberté est actuellement, plus ou moins respectée suivant les pays, et les régimes politiques. Il faut remarquer tout de même qu'aujourd'hui la conscience moderne ayant saisi les immenses bienfaits d'une presse libre, on ne saurait imaginer nulle entrave qui puisse étouffer longtemps sa voix.

§ 34. *Réunions, Meetings, Manifestations.*

A part les protestations révélatrices de la presse, les gouvernés peuvent remuer l'opinion par le moyen beaucoup plus démonstratif et plus bruyant des réunions, meetings et manifestations publics.

Les réunions publiques, quoique étant des phénomènes

passagers, leur action concentrée est plus puissante que celle de la presse. L'assistance y entend de vive voix les méfaits d'un gouvernement arbitraire ; la parole est libre, chacun peut dénoncer les résultats nuisibles des mesures injustes, faire des propositions. On y envisage les moyens de résistance et on décide pour une action énergique et collective.

Les réunions de ce genre sont un des moyens les plus suggestifs à déterminer la masse pour une attitude quelconque, ou pour la décider à l'action.

Le noyau des réunions publiques est formé ordinairement par les dirigeants d'un parti politique ou des initiateurs du mouvement ; quant à l'entourage éloigné, il se compose en bonne partie de curieux et des auditeurs volontaires qui n'ont pas toujours des idées bien arrêtées. « Mais une direction habile et le talent des orateurs parviennent à s'emparer de tous les assistants, à engendrer une puissante volonté. Les hésitants, les indifférents eux-mêmes, s'en imprègnent, et chacun va répandre au loin ses ardentes convictions » (1).

Il va sans dire que dans les crises, l'assistance des réunions se compose des éléments qui, ayant pris conscience du danger, se déclarent prêts à conjurer le mal par tous les moyens. Plus la conscience du danger est claire, plus les réunions sont peuplées, se multiplient, s'accroissent et s'agitent.

Quand les réunions prennent un caractère de généralité, appuyant par leurs motions la même cause, elles reflètent la volonté de la nation entière, en acquérant ainsi une force

(1) Bluntschli, *op. cit.*, p. 130.

presque irrésistible. Méconnaître leurs doléances, c'est méconnaître la volonté de la nation elle-même.

Les meetings diffèrent des réunions par l'ampleur du mouvement et par la violence des attaques. Tandis que les réunions sont plutôt locales et s'adressent en quelque sorte à une certaine classe du milieu social, les meetings sont organisés dans les grands centres du pays et s'adressent à l'universalité des citoyens, sans distinction de profession ou de croyance politique, empruntant ainsi le caractère d'un grand mouvement national. De la tribune des grands meetings populaires on adresse aux gouvernants, avant de descendre dans la rue, la dernière mise en demeure pour la rentrée dans la légalité.

Les manifestations sont des moyens ostensibles et bruyants de faire connaître l'attitude des citoyens vis-à-vis des tendances ou des mesures déjà prises par un gouvernement abusif. C'est « la descente dans la rue » qui provoque une sorte d'agitation et d'incertitude, de nature à faire converger tous les moyens de contrainte dont disposent les gouvernés : presse, réunion, meetings, etc., vers un but déterminé.

§ 35. *Le Refus d'Impôt.*

Si, malgré les multiples manifestations de l'opinion publique affirmant la volonté de la nation, celle-ci se heurte incessamment à l'intransigeance des gouvernants, quant à la suppression des mesures inopportunes ou injustes, il y a lieu alors de quitter la voie des protestations platoniques pour s'engager dans celle de la résistance effective.

Comme l'existence de tout régime politique est étroite-

ment liée aux subsides qu'il tire presque exclusivement du pays, lui couper les sources de ses revenus, c'est lui donner un coup décisif.

Le refus d'impôt est, dans ce sens, le moyen classique de contrainte indirecte, que le peuple peut exercer sur les détenteurs du pouvoir politique.

La plupart des pays constitutionnels comptent le refus d'impôt parmi les moyens de résistance légale. Il a été exercé au XVIII^e siècle, sous Charles I^{er} en Angleterre, par les colonies anglaises, devenues les Etats-Unis d'aujourd'hui, et, plus récemment (1874) en Hongrie et dans la Hesse électorale. Le refus d'impôt peut avoir comme base justificative non seulement les principes juridiques se dégageant de la solidarité sociale, mais les dispositions constitutionnelles mêmes, qui font dépendre la légalité des impôts et des dépenses publiques d'un vote des assemblées législatives.

Mais lorsque le législateur, s'étant fait le complice de l'exécutif, vote sans contrôle ou de connivence, tous les crédits demandés par ce dernier, ou lorsque par mesures d'exception les Chambres ont été mises « en vacance », tout impôt qui n'est pas justifié par une dépense nécessaire et proportionné à cette dépense est illégal.

Or, il est notoire que les régimes oppressifs excellent par un excès de fiscalité arbitraire.

Le mauvais usage, la prodigalité, la cupidité insatiable de deniers publics et encore les soldes qu'il est obligé de payer à tous les mercenaires, visibles et invisibles, qui soutiennent le régime, nécessitent des sommes immenses. Sous prétexte d'impôts, les gouvernements oppresseurs se font alors les spoliateurs du peuple, le réduisent à la

misère et à la ruine, ce qui constitue d'ailleurs la dernière surprise de tous les régimes despotiques.

Dans ce dernier cas le refus d'impôt est un devoir, car payer c'est se faire le complice volontaire des aventuriers qui mènent le pays à sa perte.

Comme moyen indirect de résistance à l'oppression, le refus d'impôt jouit d'une efficacité certaine, à condition qu'il soit exercé par l'humanité, ou tout au moins par la majorité des contribuables. Les gouvernants, privés brusquement d'impôts, qui donnent le plus grand rendement par rapport aux autres sources de revenus, sont mis en impossibilité de satisfaire les services publics ; la désorganisation de la machine étatique ne tardera pas de suivre, et en fin de compte ils seront obligés de céder.

Mais ils ne le feront pas toujours. Engagés sur le chemin de l'aventure, les gouvernants peuvent recourir, pour combler le déficit budgétaire, provenant du refus d'impôts directs, au système des emprunts, internes ou externes, émissions de papier monnaie, etc.

Pour tous ces palliatifs les administrés peuvent trouver à leur tour des répliques. Ainsi il est presque certain qu'étant donné d'un côté l'état d'incertitude qui ébranle le crédit public, de l'autre la résistance solidaire des contribuables, le lancement d'un emprunt interne ne trouvera pas de souscripteurs.

Le succès d'un emprunt externe est encore moins probable, surtout quand l'opposition du régime a eu soin de déclarer énergiquement qu'elle ne reconnaîtra pas les emprunts contractés par un gouvernement qui se maintient au pouvoir contre la volonté du pays.

Du refus d'impôt, on peut rapprocher le *boycot*. Le boycott consiste généralement à ne pas acheter, ni con-

sommer certaines marchandises. Il peut s'étendre sur tous les produits monopolisés ou provenant de l'entreprise de l'Etat, le privant ainsi de presque toutes ses ressources de revenus. Parmi les moyens de la désobéissance civile, qu'on oppose actuellement à la domination britannique dans les Indes, le boycott paraît jouir d'une grande efficacité.

C'est un moyen de résistance qui échappe à toute contrainte directe, et c'est pour cela qu'il est pratiqué sur une échelle de plus en plus étendue.

§ 36. *La Désobéissance Civile.*

Tous les moyens de résistance examinés jusqu'ici constituent, pour ainsi dire, des moyens indirects, des avertissements adressés au gouvernement, lui faisant voir la voie dangereuse où il s'engage, méconnaissant les droits et les intérêts légitimes de la nation. Si le gouvernement persiste tout de même dans l'exécution des mesures incriminées, l'hypothèse de l'erreur ou de l'inadvertance étant écartée, c'est là que commence la résistance passive proprement dite.

Synonyme à la désobéissance, la résistance passive consiste à opposer une force d'inertie invincible aux commandements injustes, plus précisément, dans la non exécution de la loi contraire au droit ou de l'acte illégal, tant qu'on n'y est pas contraint par la force.

Elle peut être individuelle et disparate ou collective et solidaire, suivant que les dispositions abusives touchent aux intérêts d'une infime minorité, de la majorité ou de l'unanimité des gouvernés, et surtout suivant le degré de la solidarité qui lie les membres du corps social.

Dans l'hypothèse d'une résistance individuelle, les

chances d'obtenir satisfaction sont très réduites, car les gouvernants ne se laisseront pas intimider par l'apparition sporadique de quelques cas de résistance.

A part cela, l'appareil d'exécution et de contrainte dont dispose actuellement la puissance publique, est beaucoup trop suffisant pour consommer à bref délai les quelques cas isolés de désobéissance individuelle. Il n'en est pas de même dans l'hypothèse d'une résistance collective, généralisée.

Une résistance collective et étroitement solidaire est susceptible d'immobiliser, à un moment donné, tous les moyens d'exécution et de contrainte, d'encombrer les instances juridictionnelles, et de paralyser ainsi le fonctionnement de la machine étatique. La désobéissance civile, tout court, aux lois injustes, dans leur teneur et dans leur application, constitue un moyen de pression directe contre le gouvernement pour l'obliger de rentrer dans la légalité.



Ceux-ci sont, en général, les moyens de résistance passive qu'un peuple opprimé peut mettre en mouvement contre les lois injustes ou nuisibles au bien commun.

Si dans le passé les lois étaient conçues comme des ordres émanant d'une volonté supérieure et imposant une obéissance absolue, actuellement personne ne croit plus que le gouvernement, en les édictant, agisse en vertu d'un pouvoir conféré par quelque puissance surnaturelle. On ne croit pas non plus à la fiction d'une volonté nationale dont les assemblées législatives seraient l'organe. A la vérité, les lois sont faites par les gouvernants qui ne sont que des individus comme les autres, n'ayant en

aucune façon le pouvoir de formuler des ordres. « La loi qu'ils font ne peut donc avoir de force obligatoire que dans la mesure où elle est conforme à la règle de droit et si elle a pour but d'en assurer l'application » (1).

Le caractère impératif de la loi étant donc dénué de tout autre fondement que celui qui résulte de son propre contenu, formulant une règle impérative par elle-même, ou ayant pour but d'assurer la mise en œuvre de cette règle, il va de soi que nul n'est obligé d'obéir aux lois contraires au droit. On a même le droit de résister à l'application de toute loi contraire au droit, ou à tout acte contraire à la loi, en n'exécutant les choses commandées que lorsqu'on est contraint par la force. On a aussi le droit de protester contre toutes les mesures considérées comme violant le droit et d'employer tous les moyens mis à la disposition par les lois du pays pour déterminer les gouvernants à retirer les lois injustes ou les contraindre de quitter le pouvoir.

Le droit de résistance passive ainsi compris, n'a jamais été contesté et il ne pourrait pas l'être, car il appartient à chacun d'apprécier en conscience s'il doit obéir volontairement aux actes de l'autorité publique ou s'il ne doit y obéir que lorsqu'il est contraint par la force. « La loi n'est point, parce qu'elle est loi, la vérité absolue » (2).

Demander à tous l'obéissance absolue, passive et mécanique à la loi, ce n'est pas l'idéal d'un pays libre. L'obéissance à la loi peut être une nécessité sociale, mais la liberté d'en apprécier la valeur et d'appeler à tous les moyens sans recourir à la violence, pour se soustraire à son appli-

(1) Duguit, *Traité*, t. II, p. 196.

(2) Duguit, *Traité*, t. III, p. 801.

cation, si elle est estimée contraire au droit, ou à l'exécution d'un acte considéré contraire à la loi, ne l'est pas moins.

Après tout, les gouvernants eux-mêmes ont l'intérêt de rencontrer certaines résistances qui les avertissent en cas d'erreur.

Ainsi, la résistance passive ou inerte, quand elle ne trouble pas trop gravement l'ordre public, doit être considérée non seulement comme légitime, mais comme utile et conforme à l'esprit démocratique moderne.

CHAPITRE XVII

La Résistance Défensive.

Normalement, dans un pays démocratique, dont le peuple entier se dresse ouvertement contre les mesures arbitraires d'un gouvernement oppresseur, celui-ci devrait retirer sans retard les lois injustes, cesser l'exécution des actes illégaux, et si l'application des dispositions incriminées a déjà causé des préjudices appréciables à la nation, se démettre de ses fonctions.

Mais la pratique courante nous démontre plus d'une fois, que les détenteurs du pouvoir politique méprisant la volonté de la nation, même hautement affirmée, par tous les moyens de résistance passive, passent à l'exécution violente des dispositions inopportunes ou injustes.

Que peuvent encore légitimement faire les gouvernés devant la force brutale des gouvernants ? Doivent-ils s'imposer la résignation héroïque des martyrs, se laisser dépouiller de leurs libertés, de leurs biens, de leurs vies, ou bien ont-ils le droit de repousser, dans ce cas, la violence par la violence ?

En d'autres termes, est-il permis de résister par la force à l'application agressive d'une loi injuste ou d'un acte contraire aux lois justes ?

Depuis longtemps les politiques, les moralistes et les théologiens ont consacré des pages d'une rare documentation à la question de la résistance active.

« Il est certain, dit le cardinal Ziglaria, que les sujets possèdent le droit de résister passivement, c'est-à-dire de ne pas obéir aux lois tyranniques. Or le tyran qui abuse du pouvoir législatif, peut abuser du pouvoir exécutif et faire violence aux sujets pour les forcer à obéir à ces lois tyranniques. Donc le droit, même que, dans l'hypothèse possèdent les sujets de ne pas obéir à la tyrannie du pouvoir législatif, leur donne celui de résister à la violence par la violence, ce en quoi consiste la résistance défensive; car ridicule serait le droit de résistance passive, s'il ne pouvait s'exercer activement contre un injuste agresseur.

Dans ce cas, on résiste, non à l'autorité mais à la violence; non au droit, mais à l'abus du droit; non au prince, mais à l'injuste agresseur d'un droit propre et à l'acte même de l'agression » (1).

Aussi, la majorité des publicistes, des canonistes et des auteurs des déclarations des droits ont légitimé toujours la résistance défensive lorsqu'elle s'oppose à l'application d'un ordre oppressif ou injuste. Au point de vue moral, religieux et politique, la résistance à tous ses degrés, a été d'ailleurs l'objet d'une absolution générale. Mais cette question a été agitée aussi dans l'ancien droit, et la doctrine des auteurs les plus autorisés admettait la légitimité de la résistance défensive contre les attaques injustes ou illégales des officiers de justice.

Sans remonter plus haut que le ^{xvi}^e siècle, on peut citer Farinacius qui, après avoir défendu la résistance aux juges et à leurs officiers, l'admet ouvertement quand ceux-ci agissent injustement. S'appuyant sur les citations de

(1) Ziglaria, *Summa Philosophica*, Lyon, 1882, III, p. 226 et suiv.

plusieurs jurisconsultes de son temps, il pense que l'homme qui résiste dans ce cas, non seulement ne doit pas être puni, mais qu'il devrait être puni s'il ne résistait pas (1). Grotius enseigne que l'usage de la force n'est injuste qu'autant qu'il donne atteinte au droit, mais qu'il devient licite s'il ne fait que repousser une attaque injuste. Pour Barbeyrac, l'axiome « *Vim vi repellere licet* » ne manque pas de sens, seulement « il faut distinguer entre les injustices douteuses et supportables et les injustices manifestes et insupportables ; on doit souffrir les premières, mais on n'est point obligé de souffrir les autres » (2).

De nos jours, on a trouvé un fondement juridique au pouvoir qu'ont les gouvernés d'opposer la force à la force, lorsque les gouvernants font des actes de contrainte contraires au droit. En effet, aujourd'hui, les gouvernants étant dépouillés de leur caractère quasi-sacré, le pouvoir politique reste dans sa nudité un simple fait, une force consciente, supérieure à toute autre force. Si elle s'exerce conformément aux lois justes, elle est légitime et s'impose à l'obéissance de tous, si au contraire elle viole le droit et les lois en vigueur, elle reste toujours un fait, une force brutale, que toute autre force consciente peut repousser.

En un mot, à l'heure actuelle, le droit de résistance défensive ne saurait être théoriquement contesté.

Mais si théoriquement il est incontestable, pratiquement il n'est pas douteux que le libre exercice d'un pareil droit présente de sérieux dangers.

Ainsi, pour apercevoir la portée juridique qu'ait l'affir-

(1) Farinacius, *Variae Quæstiones*, quæst. 32, cité par Lacour, *op. cit.*, p. 238.

(2) Barbeyrac, *Notes sur Grotius*, col. 1759, t. I, p. 171.

mation en droit de la résistance défensive, il faut envisager la question du point de vue du droit positif actuel.

Il faut montrer, en d'autres termes, de quelle manière doit être exercé ce droit pour ne pas exposer son auteur à une répression pénale.

Une distinction s'impose de prime abord dans l'exercice de la résistance défensive, suivant qu'elle s'adresse directement à la loi ou à l'agent chargé de son application.

§ 37. *La résistance violente à la loi injuste.*

En fait, quoique la résistance défensive ne se conçoive que provoquée par un acte d'exécution, qui ne peut provenir que d'un agent, sa valeur juridique apparaît différemment suivant le motif qui la détermine : la résistance défensive justifiée par le caractère injuste de l'ordre des gouvernants ou de la loi, est toujours punissable dans les législations actuelles.

L'organisation politique, dit-on, n'est pas pour un moment viable si elle admet la légitimité de la résistance accompagnée de violence à la loi, même si cette loi n'est pas l'expression de la vérité.

Il y aura donc en droit positif délit de rébellion, de la part de tout individu responsable qui opposerait une résistance défensive à l'agent agissant dans les limites de ses pouvoirs pour assurer l'exécution d'une loi, alors même que cette loi serait manifestement contraire au droit.

Cependant, ces non sens des législations actuelles pourraient être remédiés si on reconnaissait aux tribunaux ordinaires le droit d'apprécier la constitutionnalité des lois et d'écarter l'application de celles qui sont jugées inconstitutionnelles. On a préconisé dans le même but l'insti-

tution d'une haute juridiction, dont la compétence serait d'annuler les lois contraires au droit, mais « l'expérience qui a été faite en France même d'un sénat conservateur, chargé d'apprécier la constitutionnalité des lois sous le Consulat, le Premier et le Second Empires, paraît suffisante, dit Duguit, pour qu'on ne tente point de rétablir un pareil système ».

Mais, s'il n'y a pas lieu de créer cette haute cour, il faut reconnaître aux tribunaux la compétence d'apprécier la constitutionnalité d'une loi invoquée devant eux et de refuser l'application s'ils la trouvent inconstitutionnelle.

La conséquence logique d'une telle solution, qui a toujours été admise aux Etats-Unis et en faveur de laquelle il s'est produit depuis quelques années un mouvement très net dans la doctrine française, c'est que tout individu prévenu du délit de rébellion pourrait soutenir que le délit n'existe pas, chaque fois que la loi dont l'agent public a voulu lui faire l'application est contraire au droit. Si le tribunal, en statuant sur ce point, trouve que la loi au nom de laquelle on avait agi est inconstitutionnelle, il devra acquitter le prévenu. Tant qu'une pareille réforme, destinée à mettre les gouvernés à l'abri des méfaits que peut entraîner une législation oppressive, ne sera pas opérée, qu'on ne s'étonne pas de voir les particuliers entrer en lutte avec l'autorité, luttes qui seront d'autant plus fréquentes que la masse prendra conscience de l'idée de droit et d'équité sociale.

§ 38. *La résistance défensive contre les agents.*

Mais si l'opportunité ou l'injustice d'une loi ne suffit pas à légitimer en droit positif la résistance avec violence,

il n'en est pas de même quant aux actes illégaux. Si les agents de l'autorité prétendent exercer des violences illégales contre une personne, celle-ci est en droit de repousser les agresseurs, les frapper, les blesser, les tuer même, quand sa légitime défense l'exige. Les jurisconsultes de l'ancien régime ne reculaient pas devant une pareille solution, assez audacieuse pour l'époque de la monarchie absolue.

Le Code pénal de 1791, en effet, ne punissait la résistance violente qu'autant qu'elle était opposée à un dépositaire de la force publique, agissant légalement dans l'ordre de ses fonctions.

La Déclaration de 1793, dans l'article 11 portait même : « Tout acte exercé contre un homme, hors les cas et sous les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique ; celui contre lequel on voudrait l'exécuter par la violence, a le droit de le repousser par la force ».

Le Code pénal de 1811, sans reprendre les formules précitées, décide seulement que les violences et voies de fait constituent le délit de rébellion lorsqu'elles sont dirigées contre les agents de l'autorité « agissant pour l'exécution des lois, des ordres, des ordonnances de l'autorité publique, des mandats de justice et jugement ». Le silence, volontaire ou non, du Code pénal, traduit l'esprit répugnant à la consécration générale du droit de révolte.

Il faut cependant tenir compte que le Code a été écrit à une époque de réaction autoritaire, et ses auteurs ont peut-être estimé qu'il était dangereux pour l'ordre social de proclamer dans la loi même le droit de résister aux actes injustes de l'autorité, comme l'avaient fait la Constituante et la Convention. Mais ils n'ont pas voulu, certainement,

affirmer non plus que toute résistance à l'acte le plus injuste était punissable (1).

De toute façon, le mutisme du code français sur ce droit a été interprété de deux façons : ou le législateur a voulu interdire absolument la lutte contre l'arbitraire et imposer en toutes rencontres la soumission ; ou reprenant tacitement les traditions de l'ancien droit, il a renfermé la résistance des particuliers dans les limites qu'elles traçaient.

De ces deux interprétations, la première a déjà été écartée et ne compte que très peu de partisans ; la deuxième reste donc la seule que la majorité des interprètes tiennent pour bonne.

Nous croyons, avec Garraud et Duguit, « qu'il ne saurait exister de rébellion dans la résistance même avec violences et voies de fait, opposée à un acte illégal ». Le premier savant dit très justement : « Ce qui constitue la criminalité de la rébellion, c'est la désobéissance et le mépris de la loi ; la violence contre les agents de l'autorité est le moyen extérieur par lequel se manifestent cette désobéissance et ce mépris.

Or, quand le fonctionnaire public n'exécute pas la loi, en sortant de ses fonctions ou en en abusant, il commet un acte arbitraire au préjudice du citoyen, et celui-ci en y résistant ne s'oppose pas à l'*exécution*, mais à la *violation* de la loi. Non seulement cette résistance cesse d'être délictueuse, mais encore elle devient légitime... L'attaque ou la résistance avec violence dans le but d'empêcher l'exécution d'une loi ou d'un ordre de l'autorité, tel est l'élément intentionnel du délit de rébellion ; or, celui

(1) Garraud, *Droit pénal*, Paris, 1914, t. II, p. 36.

qui résiste à un acte arbitraire n'a pas l'intention de s'opposer à l'exécution de la loi, puisqu'il résiste précisément parce que la loi n'est pas exécutée (1).

Pour mettre sa doctrine d'accord avec la jurisprudence, Garraud lui apporte une restriction : les agents de l'autorité doivent être présumés agir légalement ; par conséquent, si un particulier se trouve en présence d'un fonctionnaire agissant sans la sphère de ses pouvoirs avec un mandat dont il justifie, toute résistance avec voies de fait serait une rébellion, alors même qu'une illégalité aurait été commise ; le délit de rébellion serait écarté seulement quand un agent agit en dehors de ses fonctions ou sans mandat, ou fait un acte qui lui est interdit par la loi.

Duguit n'admet pas une pareille restriction, et il croit qu'il n'y a jamais rébellion dans le fait du citoyen qui résiste par la force à un acte illégal d'un agent public. Il peut y avoir, dit-il, une autre infraction (par exemple : meurtre, coups et blessures), mais il n'y a pas rébellion (2).

Quant à la jurisprudence sur la légitimité de la résistance défensive aux actes faits en violation de la loi, les législations consacrent des systèmes différents, qu'on peut grouper autour de deux conceptions opposées : la *conception autoritaire* qui exige de l'individu obéissance immédiate à tout ordre de l'autorité publique, pouvant réclamer ensuite contre l'ordre illégal, mais sans toutefois que l'illégalité de l'acte fasse disparaître le délit de rébellion et la *conception libérale*, dans laquelle l'illégalité de l'acte efface le caractère délictueux de la résistance avec

(1) Garçon, *Code pénal annoté*, art. 209.

(2) Duguit, *Traité*, t. III, p. 804.

violence, le prévenu n'étant punissable que dans certaines conditions (1).

En France, la Cour de cassation, dans l'interprétation qu'elle a donnée de l'article 209 du Code pénal, adopte la première conception : obéir d'abord, réclamer ensuite. « On ne peut, dit-elle, résister avec violences et voies de fait à des mesures qui sont toujours supposées, jusqu'à preuve contraire, émaner d'une autorité compétente ».

Par contre, les Cours d'appel semblent adopter la conception libérale en penchant vers la consécration des distinctions suivies par les anciens auteurs, comme Jousse, Barbeyrac, qui classaient les injustices en douteuses ou supportables et manifestes ou insupportables, ces dernières seules légitimant la résistance avec violence.

Ainsi la Cour d'appel de Nancy jugeait, en 1880, « qu'une telle doctrine (celle de l'obéissance absolue) si elle était exigée en principe, deviendrait la consécration de l'arbitraire le plus effrayant, autoriserait les agents des pouvoirs de violer impunément, l'une après l'autre, au gré de leurs intérêts ou de leur caprice, toutes les lois protectrices de la fortune, de l'honneur, de la vie même des citoyens » (2).

D'autres législations modernes, notamment les législations allemande, italienne, hongroise, ont subordonné expressément l'existence du délit de rébellion à la légalité de l'acte exercé par l'agent de l'autorité publique.

En conclusion, tout individu a certainement le droit de résister par la force à l'acte individuel d'un agent de

(1) Barthélemy, *op. cit.*, p. 249.

(2) Cité par M. Riquet, *Enquête sur les droits du droit*, Paris, 1927, p. 56.

l'autorité publique, agissant en violation de la loi. « L'acte de l'agent n'a alors aucune valeur légale ; c'est un acte de force brutale auquel l'individu a le droit de répondre par la force » (1). La nécessité d'une discipline nationale, comme écrivait Chavegrin, et tous les autres prétextes derrière lesquels se retranche le pouvoir politique, ne doivent pas faire méconnaître le besoin de garanties pour les individus, et « il y a des cas extrêmes où ces garanties comportent l'emploi de la violence » (2). Si les gouvernants veulent éviter les actes de résistance violente, ils n'ont qu'à se conformer, dans toutes leurs manifestations, aux principes du droit et aux prescriptions légales ; sinon, ce ne sont pas les sévérités du code qui arrêteront les irruptions violentes, surtout quand les révoltés ont la conscience que leur mouvement, loin d'être séditieux, s'efforce au contraire d'obtenir le respect de la loi.

Dans ce cas, l'acte de résistance non seulement n'est pas punissable, mais il est digne de louanges.

(1) Duguit, *Traité*, t. III, p. 803.

(2) Chavegrin, note rapp. S. 1904.1.57.

CHAPITRE XVIII

La résistance agressive ou l'insurrection.

On conçoit difficilement l'insuccès d'un mouvement collectif de résistance passive, déclenché par tout un peuple, pour arrêter les gouvernants d'agir à l'encontre de leur mission.

Il y a cependant des cas fréquents, dans l'histoire des nations, où les détenteurs du pouvoir apparaissent comme frappés de vertige, en proie à une sorte de crise de folie tyrannique et où, sous l'égide de la force, ils foulent aux pieds les lois fondamentales du pays, outragent la dignité publique, persécutent la religion et corrompent la morale, exigent des contributions illégales et disproportionnées, violent le droit de propriété, aliènent le patrimoine de la nation et démembrant les provinces.

Arrivés là, ils n'épargnent aucun moyen pour garder les bénéfices d'un pouvoir inique ; ils étouffent les manifestations de l'opinion publique, méconnaissent les droits de sauvegarde sociale et déchaînent sur le pays la terreur et la ruine.

Alors le problème du salut public se pose dans toute sa gravité : lorsque l'ordre social est ébranlé dans ses fondements et les vertus civiques récompensées par les crimes ou les folies d'un Caligula ou d'un Héliogabale, d'un Murat ou d'un Lénine, les gouvernés ont-ils un dernier moyen dont ils puissent légitimement user pour tenter la restauration du pays ravagé ?

Ici nous touchons à la question très ancienne, très célèbre et très complexe du droit à l'insurrection qui a été discutée, défendue et légitimée par des doctrines d'origine essentiellement divergentes.

Depuis saint Thomas jusqu'à Duguit, en passant par Locke, la majorité des théologiens, philosophes et jurisconsultes, nous le savons, s'accordent à reconnaître au peuple, dans ce cas, le droit de révolte comme un *ultimum remedium*.

Saint Thomas examine la question longuement sous la forme théologique, en demandant si la sédition est toujours un péché. Sans doute, répond-il, en principe, quand elle s'oppose à la paix et à l'unité du peuple. Mais ceux qui défendent le bien commun, ceux qui résistent à la sédition, ceux-là ne sont nullement séditieux. Or, quand un gouvernement est tyrannique, lorsqu'il fait des lois injustes, quelle que soit la forme du gouvernement, ou bien quand les hommes se sont emparés du pouvoir par la force, ce sont précisément ceux qui détiennent le pouvoir qui sont séditieux, puisque ce sont eux qui troublent la paix publique.

Par conséquent, on peut leur résister, et en cherchant à leur enlever le pouvoir on n'est point séditieux, on ne commet point un péché. Et saint Thomas conclut ainsi : « *Magis autem Tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut citius dominari possit* ».

La sédition est donc permise alors, « à moins qu'il en résulte une si profonde perturbation que le peuple en souffre plus qu'il ne souffrait du régime tyrannique » (1),

(1) Saint Thomas, *Somm. théolog.*, II, 2 quest. 42, art. 2. Cf. Duguit, *Traité*, t. III, p. 798.

Dans l'Encyclique *Libertas*, Léon XIII écrit : « Lorsqu'on est sous le coup de la menace d'une domination qui tient la société sous la pression d'une violence injuste ou prive l'Eglise de sa liberté légitime, il est permis de chercher une autre organisation politique sous laquelle il soit possible d'agir avec liberté » (1).

Sans rappeler les doctrines des autres philosophes, canoniques et laïques, exposées déjà dans la partie historique, nous remarquons cependant Locke qui, à la fin du ^{xvii}e siècle, construit une véritable théorie de la révolution, où il conclut ouvertement au droit pour les individus de renverser le gouvernement qui excède ses pouvoirs. Il y a ceci de particulier dans sa doctrine qu'il admet le droit de révolte non seulement à l'égard du roi, mais à l'égard du législateur même, lié lui aussi par des lois supérieures. Il nie ainsi la toute puissance de la loi. Enfin, toutes les anciennes idées relatives au droit d'insurrection ont été consacrées dans les Déclarations des Droits. On y formule, surtout dans la Déclaration de 1793, toute une théorie du droit à l'insurrection : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs » (art. 35).

Aujourd'hui, politiques et jurisconsultes sont presque unanimes à reconnaître au peuple, sous certaines réserves, le droit de s'insurger et de jeter bas le gouvernement tyrannique.

Quand un gouvernement, un roi, un dictateur, en un mot, l'ensemble des pouvoirs placés à la tête de l'Etat,

(1) Léon XIII, *Lettres apostoliques*, II, p. 211, édit. Questions Actuelles.

font d'une manière systématique et permanente des lois attentatoires au droit supérieur qui s'impose à l'Etat, qui font ou tolèrent des actes arbitraires en violation des lois existantes, on se trouve en face d'un pouvoir oppresseur qui manque à sa mission, et le peuple qui s'insurge pour le renverser, accomplit assurément un acte des plus légitimes (1).

Mais si théoriquement le droit de résistance agressive est aussi incontestable que le droit de résistance passive et défensive, nous accordons qu'en pratique l'exercice d'un tel droit présente de grands dangers. Tous les philosophes politiques qui ont reconnu le droit d'insurrection, ayant compris ces dangers, ont recommandé d'en user avec beaucoup de prudence, en examinant bien si cette insurrection ne risque pas d'aggraver le mal au lieu de le supprimer.

En effet, l'insurrection n'étant qu'une révolte à main armée, ayant comme but principal le renversement du gouvernement oppresseur et la conquête du pouvoir politique, comporte naturellement tous les sacrifices, les dangers et les aléas de la guerre. Il n'est pas moins exact aussi que l'abstention, la non résistance au mal, aboutit à l'hécatombe de l'élite de la nation comme en France sous la Terreur ou dans la Russie actuelle, et le résultat accuse souvent beaucoup plus de sang versé et de ruines accumulées que dans une révolution.

Un coup de force organisé avec l'appui du peuple entier ou de sa majorité et déclenché au moment opportun, peut être accompli sans trop de danger et même pacifiquement.

(1) Duguit, *Traité*, t. II, p. 805.

Pourtant, étant donné que de toute façon un mouvement révolutionnaire entraîne presque toujours un trouble plus ou moins grave de l'ordre social, qui vient s'ajouter à celui résultant des violences exercées par le pouvoir politique, il importe donc d'établir, autant que la complexité des faits sociaux le permet, les conditions sous la réserve desquelles est généralement admis l'exercice du droit à l'insurrection, afin que le remède ne soit pas pire que le mal.

I. « *Ultimum Remedium* »

L'insurrection à main armée étant une des plus dures épreuves que les sociétés subissent fatalement dans leur évolution et dont les résultats peuvent tourner parfois à l'encontre du but poursuivi, on ne saurait l'autoriser comme moyen de résistance immédiat et contre tout genre d'oppression étatique.

Ainsi, malgré la légitimité de la résistance agressive, il ne s'ensuit pas que, sous le moindre prétexte, on puisse recourir à la violence, pour renverser tout gouvernement fautif. Cela exposerait le pays à des troubles incessants et rendrait la vie sociale impossible. Le recours à la force ne doit avoir lieu que dans le cas où le peuple est, soit empêché d'user des voies légales, soit parce que, en ayant usé jusqu'à l'épuisement, tout autre espoir d'obtenir satisfaction est exclu.

En d'autres mots, avant de recourir au moyen extrême de la force, il faut avoir essayé tous les autres moyens de résistance passive. Il faut, en outre, que le mal n'ait pas un caractère accidentel et passager, mais qu'il soit constant et indéracinable. « Il faut que l'on ait bien mésusé du pouvoir et que le gouvernement soit dans une grande

confusion ; il faut que la perspective de l'avenir soit aussi mauvaise que l'a été l'expérience du passé, avant que cette idée puisse venir à l'esprit » (1).

Quand les choses sont arrivées à cette extrême nécessité et que le corps social se voit abusivement empêché de recourir aux voies légales, il n'y a rien de plus légitime et de plus sacré que le recours à la force, l'insurrection et son but.

II. Menace contre le corps social.

Si la révolte n'est autorisée qu'en cas de péril grave résultant de l'impossibilité de recourir aux moyens de défense légale ou d'autres empêchements connus, il importe de préciser aussi contre qui doit s'étendre ce péril. Une atteinte aux droits infimes d'un ou plusieurs individus, suffit-elle pour justifier l'insurrection contre le pouvoir étatique, au point de lui arracher des mains l'autorité elle-même ?

S'il faut croire Locke, il serait exagéré de troubler l'ordre public pour la défense d'intérêts particuliers « si sacrés qu'ils puissent être ». La révolte, d'après lui, ne doit avoir lieu que lorsque le danger menace le corps social tout entier. Telle n'est pas notre opinion. Nous accordons que devant la violation de quelques droits sans grande importance, même quand satisfaction n'est pas obtenue, il est préférable, quelles que soient la répugnance et la révolte de la conscience devant une pareille iniquité, d'opposer sinon une sage résignation, tout au moins le recours aux degrés de résistance autres que la résistance agressive.

(1) Ed. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, 1790, p. 48.

Mais quand cette violation s'étend à des droits fondamentaux, dont la méconnaissance entraînerait la perte de la liberté ou de la vie, fut-ce d'un seul citoyen, le danger frappe le corps social tout entier, car tous les membres du corps social sont liés par une intime et étroite solidarité. La collectivité entière est intéressée à la réparation de l'injustice individuelle qui réagit toujours sur tous les autres.

A fortiori quand par une mesure générale on supprime ou on suspend l'exercice d'un droit garanti par la Constitution, l'injustice et l'oppression s'étendant au plus grand nombre des citoyens, il y a alors incontestablement une grave atteinte contre le corps social.

III. *La certitude du triomphe.*

Il est communément reconnu qu'un gouvernement dictatorial ne tolère aucune insoumission, aucune riposte aux mesures dont il entend se servir pour gérer à sa manière les intérêts du pays.

Tout insurgeant est traduit devant les instances exceptionnelles, jugé et condamné à huis clos d'après une procédure sommaire, où la sentence de condamnation est souvent arrêtée d'avance. Quand le seul soutien d'un gouvernement reste l'arbitraire et la violence, il est facile de comprendre qu'au prix de tous les moyens, celui de sa chute et de celle de l'Etat lui-même, il réprime impitoyablement toute tentative de libération. Un mouvement insurrectionnel qui échouerait dans de telles circonstances, exposerait les combattants pour la liberté à des répressions sanglantes et à des pertes plus d'une fois incalculables. Le remède escompté serait en ce cas pire que le

mal ; ce n'est pas à cela que doit aboutir une insurrection. Il serait donc insensé de prendre les armes et de s'élancer dans un combat inégal sans avoir, sinon la certitude, au moins quelques chances de succès. Or, comme le soulèvement armé est une branche de l'art militaire, la certitude du triomphe est subordonnée à certaines règles de tactique dont l'inobservation conduit à l'insuccès du mouvement.

Il faut ainsi que le coup de force soit le fait de la nation ou de sa majeure partie et non le soulèvement d'un faubourg, d'une ville ou d'une province ; en d'autres mots, qu'il soit l'œuvre de la grande majorité de la nation et non celle de quelques individus, d'une classe ou d'une faction politique.

Etant donné, en outre, que les gouvernants disposent de toutes les formations de défense : armée permanente, police, associations militaires, etc., dont l'Etat moderne est richement pourvu, il est évident que l'insurrection peut rarement triompher si elle ne s'est pas assurée le concours d'une importante fraction de l'appareil militaire de l'Etat.

Il peut arriver cependant que la cause chère aux insurgés, poursuivant un but de salut national, soit aussi chère à l'armée elle-même qui peut, dans ce cas, prêter main forte, ou tout au moins observer une attitude neutre.

Dans cette hypothèse, le triomphe du mouvement apparaîtrait comme certain.

Enfin, le moment psychologique du déclenchement doit coïncider avec l'apogée de la poussée révolutionnaire, lorsqu'aux facteurs de fait s'ajoute le facteur subjectif, c'est-à-dire l'aptitude de la masse révolutionnaire pour briser et renverser le gouvernement oppresseur.

L'insurrection une fois déclenchée, il faut aller jusqu'au

bout, l'affrontement de tous les risques ne dépasse pas en conséquences l'insuccès. « Ceux qui font des révolutions à demi, disait saint Just, ne font que creuser leurs tombeaux. »

Voilà les conditions auxquelles la doctrine assujettit généralement le droit à l'insurrection.

Celles-ci étant observées, on peut passer à l'action.

CHAPITRE XIX

Le droit d'insurrection devant la loi positive.

Peut-on soutenir la légitimité d'un mouvement insurrectionnel devant la loi positive ?

L'organisation politique des sociétés modernes est encore loin de l'admettre : toutes les législations répriment et punissent le complot et l'attentat à la sûreté de l'Etat. Sur le terrain du droit positif, il n'y a qu'un seul élément qui puisse justifier l'insurrection, c'est le succès.

Si elle triomphe, le gouvernement issu de la révolution ne fera certainement pas poursuivre pour complot ou attentat ceux auxquels il doit le pouvoir ; si, au contraire, l'insurrection échoue, il n'y aura pas un tribunal qui ose innocenter les insurgés parce que le gouvernement était oppresseur et que l'intention de le renverser était légitime (1).

Ainsi le droit à l'insurrection, incontestable en théorie, est dépourvu d'efficacité devant la loi positive.

On lui oppose la même inefficacité, fut-il ce droit reconnu par une loi constitutionnelle ou par tout autre texte positif. La loi, dit-on, « est une règle sanctionnée par la force », et les gouvernants seuls possèdent les moyens de contrainte matérielle. Il est donc impossible qu'ils soient sanctionnés par leur propre force. Par conséquent, la loi

(1) Duguit, *Traité*, t. III, p. 806,

qui s'adresse aux gouvernants ne pouvant être l'objet d'une sanction directe par la force matérielle serait une *lex imperfecta*.

Mais faut-il, pour qu'il y ait loi, que l'ordre ou l'abstention qu'elle contient puissent être imposés par une sanction matérielle ? Nous ne le croyons pas, parce qu'il y a beaucoup de lois pour lesquelles il est impossible qu'il y ait une sanction par la contrainte étatique. Telles les lois qui s'adressent directement aux gouvernants. Un parlement peut, par exemple, d'accord avec le chef de l'Etat, faire une loi contraire au droit ; il est évidemment impossible que la force étatique intervienne pour réprimer cette violation. De même les Déclarations des droits et les lois constitutionnelles en général ne peuvent normalement être sanctionnées par la force. On a prétendu qu'elles n'ont d'autre sanction que la loyauté et la bonne foi de ceux qui les appliquent. « Il faut ajouter qu'elles ont aussi pour sanction la réaction sociale plus ou moins forte, mais certaine, que produit toujours leur violation ; et ainsi, bien qu'elles ne soient pas sanctionnées par la force, elles sont certainement des lois au sens matériel » (1). La loi étant par nature une règle sociale, sa violation entraîne forcément un contre-coup social qui constitue la sanction même de la loi. En réalité il n'y a donc pas de loi sans sanction, car la loi porte en elle-même sa propre sanction.

Il se dégage de ce fait une double valeur des textes proclamant le droit à l'insurrection. D'une part, en le formulant, ainsi que les modalités de son exercice, on le

(1) Duguit, *Traité*, t. II, p. 204.

livre à l'examen du corps social qui peut saisir les immenses dangers d'une application imprudente, tandis qu'en le laissant planer vaguement au-dessus des institutions, il peut devenir le patrimoine de tous les agitateurs.

D'autre part, la proclamation solennelle du droit à l'insurrection, la possibilité légale de son exercice dans les cas graves, constituera pour les gouvernants un stimulant énergique qui les amènera non pas seulement à améliorer une législation oppressive, mais même à assurer aux gouvernés la possibilité de recourir à un juge impartial, en cas de conflit entre eux et l'Etat.

Malheureusement la garantie pour les conflits qui surgissent entre les particuliers et le législateur n'existe que dans un petit nombre de pays.

En France, par exemple, la volonté de la majorité parlementaire est la règle suprême, et si l'un des droits garantis par la Déclaration des droits qui, d'après l'avis unanime des juristes est toujours en vigueur, est supprimé par une loi nouvelle, les particuliers n'ont aucun recours contre le législateur. Ainsi, même en France, le pays le plus riche en traditions démocratiques, il n'y a pas d'organe pour juger et redresser les abus du pouvoir du législateur. Or, « là où les parties en cause ne reconnaissent pas l'existence d'un droit supérieur à eux tous, qu'il s'agisse d'individus ou de collectivités, de classes sociales ou d'Etat, la guerre, qui constitue, d'après Kant, « l'état de nature » entre groupements autonomes, apparaît comme le seul moyen de régler, au profit du plus fort, l'équilibre social toujours menacé » (1).

(1) Le Fur, dans Riquet, *Sa Majesté la loi*, Paris, 1927, *op.cit.*, p. 89.

En un mot, tant que l'Etat n'aura pas organisé les pouvoirs politiques de manière à réduire au minimum le danger résultant des décisions arbitraires, des lois contraires au droit ou des actes illégaux, le droit à l'insurrection restera toujours la dernière ressource des gouvernés contre l'oppression étatique.

Le droit à l'insurrection incontestable, en théorie et en fait, personne ne saurait le nier, quelle que soit la doctrine que l'on professe, que l'on soit individualiste ou solidariste, devrait, pour les raisons exposées plus haut, être inscrit dans toutes les Constitutions modernes. La réalisation de cet humble souhait ne serait d'ailleurs pas une innovation, car nombreux sont les textes, les uns même très anciens, qui ont proclamé le droit d'insurrection.

§ 39. *Les textes ayant proclamé le droit à l'insurrection.*

Sans remonter plus haut que le XIII^e siècle, on trouve inscrit à cette date le droit d'insurrection dans les lois constitutionnelles de l'Angleterre, de la Hongrie, de la Castille et d'Aragon.

En Angleterre, le recours à la force fut consacré dans la Grande Charte par laquelle Jean sans Terre confirma solennellement, en 1215, les libertés du peuple anglais. En effet, l'article 61 de la Grande Charte instituait une sorte de comité de surveillance de 25 barons élus par le « Commun Conseil » ou Parlement, dont quatre étaient chargés de surveiller les agissements du roi et de ses fonctionnaires et de lui porter les plaintes des personnes lésées par la violation de la Charte. Si le roi refusait de leur rendre justice, les barons pouvaient *l'y contraindre par la force*.

Tous les sujets étaient obligés de prêter main forte aux barons dans l'exercice de leurs devoirs (1).

En Hongrie, il a été reconnu par la « Bulle d'Or », la grande charte de ce pays, promulguée sous le règne d'André II, à deux reprises, en 1222 et en 1235. Cette charte, qui forme encore aujourd'hui la base du droit public hongrois, définissant les pouvoirs du roi, de la noblesse et du clergé, proclame comme suprême garantie constitutionnelle, le droit de résistance.

Au commencement du ^{xiii}^e siècle, le jurisconsulte Ethienne de Werbocki, entreprit, par l'ordre du roi Ladislas *opus tripartitum*, une œuvre d'une grande autorité juridique de l'époque. Il est reconnu, dans la première partie de cet ouvrage, que les nobles ont le droit de résistance contre toute atteinte portée aux droits reconnus par la « Bulle d'Or » (2).

De même en Castille, si le roi agissait au préjudice de son royaume, ses sujets étaient autorisés et même obligés, d'après la loi, de résister à sa volonté et d'écarter de sa personne les mauvais conseillers.

L'Aragon connut le fameux privilège de l'*Union* qui autorisait la résistance armée du peuple aux empiètements du pouvoir royal. Il fut reconnu expressément par la loi, de 1288 à 1348. Cette *Union*, qui voulait dire l'union du peuple entier, était une association légale et constitutionnelle organisée par la loi. Elle pouvait faire la guerre au roi sans exposer ses membres aux peines de la rébellion ou de la trahison (3).

(1) Bémont, *Chartes des libertés anglaises*, Paris, 1892, introd.

(2) Dareste R., *Mémoire sur les anciens monuments du droit de la Hongrie*, Orléans, 1885, p. 13 et 17.

(3) Allen, *Recherches sur l'origine et l'accroissement de la prérogative royale en Angleterre*, Paris, 1834, trad. par Guillot, p. 99.

Le peuple trouvait protection auprès du Justicier d'Aragon, qui était le surveillant du roi. Sa personne était inviolable, sa puissance presque illimitée. Il avait la mission d'examiner tous les édits rendus par le roi et la prérogative de décider s'ils étaient conformes ou non à la Constitution et si on leur devait obéissance. Le justicier garantissait la liberté des citoyens par un acte appelé « Firma de Dérecho » qui ressemble à l'*habeas corpus* anglais.

Lors du couronnement du roi, le justicier le saluait au nom de la noblesse d'Aragon en ces termes : « Nous qui valons autant que toi, et qui, réunis, sommes plus puissants que toi, nous promettons obéissance à ton gouvernement, si tu respectes nos droits et nos libertés ; sinon non ! »

La nation au-dessus du roi, les lois au-dessus de la nation, voilà l'idéal aragonais (1). Dans les temps modernes le droit de résistance armée fut mis en lumière par l'auto-rité elle-même. Ainsi, en Angleterre la Chambre des Communes le proclama en 1710 à l'occasion du fameux procès Sacheverell.

Sacheverell, un pasteur dont les sermons furent interprétés comme des réquisitoires contre l'ordre politique fondé par la révolution de 1688, et donc contre tout acte de résistance du peuple envers les gouvernants, a vu entamer contre lui une procédure en *impeachment*. En conséquence Sacheverell eût comme accusateur la Chambre des Communes et comme juge la Chambre des Lords.

Le système d'accusation consiste à proclamer le droit d'insurrection : Rien de plus légitime, disait-on, que de

(1) Secrétan Ed., *Rev. hist. de dr. fr. et étrang.*, 1863, t. IX, p. 295 et 296, et Tourtoulon, *Jacme I^{er}, Roi d'Aragon*, Montpellier, 1867, t. II, p. 188-189.

résister aux mauvais gouvernements. Le contrat social ayant été rompu par les Stuarts, « la glorieuse Révolution » fut l'application des principes de droit public. « Un tyran est toujours un usurpateur et un rebelle ; il veut exercer des pouvoirs qui ne sont pas à lui ; par là il se met en dehors des lois. Donc ceux qui font la guerre à l'usurpateur et à la rébellion, en combattant la tyrannie, sont deux fois les défenseurs du droit.

Le droit de résistance est nécessaire surtout pour protéger le peuple contre les excès du pouvoir exécutif : celui-ci, qui naguère encore se prévalait d'une origine divine, ne peut être maintenu que par des freins puissants dans ses limites naturelles. La volonté nationale se trouve armée à son égard et l'est normalement par la loi et elle peut même, en cas de suprême nécessité, recourir à la force pour protéger cette loi qui est son œuvre, contre le gouvernement qui la viole. C'est en dernière analyse de la légitime défense sociale » (1).

En 1776, l'Etat de Virginie proclame, dans sa Déclaration, le droit pour le peuple d'abolir tout gouvernement qui sera contraire à la protection et à la sûreté de la nation. En voici la teneur de l'article 3 de cette Déclaration : « Les gouvernements sont institués pour le bien commun, pour la protection et la sûreté du peuple, de la nation ou de la communauté. De tous les systèmes de gouvernement le meilleur est celui qui est le plus propre à produire la plus grande somme de bonheur, de sûreté, etc.

Toutes les fois qu'un gouvernement sera reconnu incapable de ce but ou qu'il y sera contraire, la pluralité de

(1) Errera P., *Le procès Sacheverell*, *Rev. de dr. public*, 1908, t. X, p. 433-450.

la nation a le droit indubitable, inaliénable, inaltérable de l'abolir, de le changer ou de le réformer de la manière qu'elle jugera la plus propre à procurer le bien public » (1).

Le même droit est proclamé par la Déclaration de l'indépendance des Etats-Unis au Congrès de Philadelphie, le 4 juillet 1776. On y lit que les gouvernements sont institués pour assurer « les droits à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur » ; qu'ils tiennent leurs pouvoirs du consentement des gouvernés et que, si « la forme du gouvernement devient destructive de ces fins, c'est le droit du peuple de la modifier ou de l'abolir et d'instituer un nouveau gouvernement ». Après quelques réserves concernant les cas où cette nécessité ne se fait pas sentir, le passage continue : « Toutefois, s'il résulte des abus commis que le propos délibéré de réduire le peuple à une servitude absolue soit manifeste, c'est son devoir, c'est son droit de rejeter un semblable gouvernement et d'établir de nouvelles protections, etc. » (2). Ce texte, de même que celui de la Déclaration de Virginie, entend le renversement d'un gouvernement oppresseur par l'action directe du peuple, — par un mouvement insurrectionnel — et non pas par quelque moyen légal venant des représentants de la nation, et cela d'autant plus qu'aux Etats-Unis il n'y a pas de gouvernement parlementaire.

Enfin les hommes de la Révolution française ont proclamé hautement le droit à l'insurrection en définissant non seulement le principe mais aussi ses applications (3).

(1) Marcaggi, *Les origines de la Déclaration des droits de l'homme de 1789*, Paris, 1912, p. 232 et suiv.

(2) Chambrun, *Droit et libertés aux Etats-Unis*, Paris, 1891, p. 55 et suiv.

(3) V. p.139, chap. VIII.

La Déclaration des droits précédant la Constitution que le Maryland, Etat de l'Amérique du Nord, s'est donnée le 5 octobre 1867, dit dans l'article 6 : « Tous les individus des pouvoirs législatifs ou exécutifs, sont les mandataires de la collectivité et responsables, comme tels, de leurs actes ; en conséquence, lorsque le gouvernement est détourné de ses fins, que la liberté publique est manifestement en danger, et que tous les autres moyens de redressement sont sans efficacité, le peuple peut et doit, de plein droit, réformer le gouvernement existant ou en instaurer un nouveau.

La doctrine de la non résistance au pouvoir arbitraire et à l'oppression est absurde, servile et destructrice du bien et du bonheur de l'humanité. »

De nos jours, nombreuses sont les Constitutions et les Déclarations des droits qui proclament, dans une forme ou l'autre, le droit à la révolte.

Il y a ainsi la Constitution de la République portugaise, du 19 juin 1911, dont l'article 37 dit : « Il est permis à tout citoyen de résister à tout ordre qui viole les garanties individuelles si elles ne sont pas légalement suspendues (1).

La Constitution des Etats-Unis mexicains du 31 janvier 1917, dans l'article 39 : « Le peuple conserve en tout temps le droit inaliénable d'altérer ou de modifier la forme de son gouvernement (1). »

Enfin l'article 1^{er} de la Déclaration des droits de la jeune République turque est conçu en ces termes : « La souveraineté appartient à la nation sans réserve et sans condition. Le régime d'administration repose dans le

(1) Le Fur, *L'équivoque démocratique*, Paris, p. 15.

principe suivant : *le peuple décide de son sort directement et de fait* » (1).

§ 40. *Objections de fait : leur réfutation.*

Les adversaires du droit à l'insurrection s'étant vu réduits au silence devant l'existence théoriquement incontestable de ce droit, s'efforcent de lui opposer des objections de fait.

Reconnaître un pareil droit, disent-ils, et surtout le proclamer solennellement, ce serait ouvrir largement la porte à l'anarchie et à la confusion. Le peuple ignorant et toujours mécontent de sa condition, aurait tendance à scruter partout des empiétements à ses droits, provoquant ainsi des troubles incessants qui conduiraient à la ruine et à la perte d'un pays. Faire dépendre l'existence ou la forme du gouvernement de l'opinion inconstante et de l'humeur incertaine du peuple, c'est instaurer un régime dont l'existence serait constamment troublée par l'incertitude et la menace d'un perpétuel changement. De plus, la reconnaissance d'un tel droit deviendrait, prétend-on, un instrument d'agitation entre les mains des intrigants et des factieux.

Ce ne sont que des objections hypothétiques, entièrement contredites par la réalité sociale.

Rien de plus conservateur et de plus méfiant, envers les changements dont il ne peut mesurer les conséquences, que le peuple. Ayant plus que quiconque conscience de la nécessité de stabilité et de paix, il repousse toute tentative d'agitation stérile et injustifiée. Il ne se décide à

(1) Itani Kamal, thèse Paris, 1926, p. 88.

l'action que très lentement et non pas pour des vexations passagères et insignifiantes, mais seulement lorsqu'il est à bout de souffrances et de sacrifices imposés par le pouvoir despotique.

La masse est plutôt disposée à souffrir qu'à résister. Il faut que la calamité et l'oppression soient devenues générales et permanentes, que les violations du droit et de la morale sociale soient devenues profondes et catastrophiques pour qu'elle se décide à prendre les armes.

Enfin un démenti sans réplique est donné à toutes ces objections par l'exemple tiré des conjonctures actuelles. Les nombreux pays qui ont déjà inscrit le droit d'insurrection dans la loi constitutionnelle, ne sont pas plus que les autres tourmentés par des ferments révolutionnaires. La révolte a gagné ces temps derniers plutôt des pays n'ayant jamais reconnu un tel droit. Cela prouve que les nécessités sociales sont plus fortes que les formules juridiques et que la reconnaissance du droit à l'insurrection ne manque pas de sens.

Un gouvernement ami des libertés publiques et soucieux du bien social peut reconnaître sans crainte le droit de résistance agressive ; c'est là une arme dont le peuple ne fera pas usage contre lui. Par contre, un gouvernement oppresseur peut s'entourer d'une forteresse de pénalités contre qui attentera à son existence ; rien n'empêchera un peuple menacé dans sa conservation et son libre développement de se soulever et, renversant le parti tyrannique, de pourvoir à une nouvelle destinée.

Quant à la crainte qu'une fois reconnu, le droit à l'insurrection devienne le patrimoine des agitateurs et des ambitieux sans scrupules, elle est dénuée de tout fondement.

Le niveau d'éducation politique qu'ont atteint les peuples modernes est la meilleure garantie contre ce danger caractérisant les sociétés arriérées et dépourvues d'une organisation étatique stable. Dans une société moderne, où l'opinion publique filtre minutieusement toutes les tendances et tous les courants d'idées, il est peu vraisemblable qu'un agitateur intéressé puisse recruter des partisans pour une cause étrangère au bien commun.

Les objections de fait écartées, rien ne s'oppose plus à l'inscription du droit d'insurrection dans les Constitutions de tous les pays, sinon des prétextes chimériques derrière lesquels se retranche si commodément l'arbitraire gouvernemental.

CONCLUSION

La conclusion générale de notre essai ne peut que confirmer une fois de plus l'existence incontestable, en théorie et en fait, du droit de révolte contre l'autorité établie, qui gérant d'une façon indigne les affaires publiques conduit à la ruine et à la perte même d'une nation.

Pour mieux apprécier la légitimité d'un tel droit, il a fallu distinguer deux domaines différents : celui du droit positif, formulé et imposé par l'Etat, et celui du droit objectif naissant du fait de la société et s'imposant à l'Etat.

Dans le domaine du droit étatique, nous avons vu que la résistance passive seule est permise, quand elle ne trouble pas trop gravement l'ordre public ; la résistance défensive est permise en tant qu'elle s'oppose non pas à la loi estimée injuste, mais aux agents, agissant en violation de la loi, et encore la jurisprudence oscille par endroits entre la conception autoritaire, où l'illégalité de l'acte ne fait pas disparaître le délit de rébellion, et la conception libérale, où l'illégalité de l'acte efface le caractère délictueux de la résistance violente ; quant à la résistance agressive, sauf l'hypothèse du triomphe, elle est réprimée par toutes les législations actuelles.

Dans le domaine du droit objectif, où la résistance à l'oppression apparaît comme sanction à la règle de droit qui se dégage de la solidarité sociale et qui s'impose aussi bien aux gouvernants qu'aux gouvernés, la résistance

est permise et justifiée juridiquement à tous ses degrés.

Entre ces deux tendances opposées de la pensée juridique, nous avons fait notre choix. Nous avons montré que l'essence du positivisme juridique étant de consolider les règles établies et sanctionnées par l'Etat, comme les seules normes de conduite humaine, nous mène par là même à l'omnipotence despotique des gouvernants ; et comment pourrait-il en être autrement quand toute la législation positive de nos codes est établie sur le fondement du droit individuel. Or, il a été dit que, le principe d'une règle qui puisse limiter la volonté des gouvernants ne peut être trouvé dans le droit individuel antérieur à l'Etat, celui-ci n'étant qu'une hypothèse, une affirmation métaphysique et non pas une réalité. « Il implique à l'origine des sociétés le contrat social qui est en soi une antinomie ; car, en expliquant la société par contrat, on oublie que l'idée de contrat ne pouvait venir qu'à l'esprit des hommes vivant en sociétés ; le contrat est né de la vie sociale et non la vie sociale du contrat » (1).

Le fond de notre droit est social, et c'est à juste titre qu'on attribue les causes profondes du malaise dont souffrent nos sociétés, à cette antinomie frappante entre les législations positives et la conscience moderne.

Il faut cependant reconnaître que la doctrine individualiste fut la première à affirmer que l'Etat ne peut tout faire, qu'il existe des bornes à sa toute puissance. « Quand, ...les députés aux Etats généraux affirmaient que le pouvoir de l'Etat n'est pas sans limite, que le législateur lui-même ne peut pas tout faire, ils étaient plus grands que Napoléon à Austerlitz ou à Wagram ! » Tel est l'hom-

(1) Duguît..., *L'Etat*, t. I, p. 13.

mage que Léon Duguit fait aux hommes de la Révolution française ; mais comme il a été dit, le point de départ de la théorie individualiste est faux. Elle s'arrête à mi-chemin, sans pouvoir rationnellement fonder les obligations positives de l'Etat.

Vu l'impuissance de la doctrine individualiste, on a cru trouver une limite à la puissance dans la volonté de l'Etat lui-même.

C'est la fameuse théorie de l'auto-limitation de l'Etat, impuissante et illogique elle aussi, car si l'Etat ne se soumet que volontairement au droit, et si sa volonté ne se détermine que par elle-même, elle reste en conséquence toujours souveraine.

En un mot, toutes ces théories sont construites sur des notions dénuées de valeur scientifique, et si elles sont encore acceptées, c'est par un inexplicable attachement à un état des choses aujourd'hui disparu.

A l'heure actuelle, on ne conçoit plus l'Etat bâti d'après les principes de la philosophie allemande d'un Kant, d'un Hegel ou d'un Ihering prétendant que l'Etat crée le droit et qu'il ne peut être limité par lui que dans la mesure où il l'accepte lui-même. Cette soumission volontaire n'est plus en ce cas une obligation juridique, mais uniquement un artifice ou une habileté politique.

C'est dans la doctrine réaliste — qui enseigne que l'Etat n'est qu'un phénomène de différenciation entre les plus forts et les plus faibles, entre gouvernants et gouvernés — qu'il faut chercher la clef du problème. Ici le pouvoir politique des gouvernants apparaît comme un simple fait, un fait de force qui devient toutefois légitime si ses détenteurs l'emploient à la réalisation du droit.

Ni concept de personnalité, ni concept de souveraineté,

ni aucune autre fiction au sens vague et indéterminé, mais la vérité brutale telle se dégage de l'observation des faits sociaux.

Il résulte de ce fait que les gouvernants ne sont que des individus de la même essence que les gouvernés et que, par conséquent, ils sont soumis comme tous les membres de la collectivité au droit objectif de leur groupement. Ainsi la volonté des gouvernants ne s'impose point à l'obéissance des gouvernés parce qu'elle émane d'une prétendue volonté supérieure, mais parce que, par hypothèse elle est conforme au droit objectif de la collectivité.

Dès que cette volonté n'est plus conforme au droit, l'obéissance ne lui est plus due, et si les gouvernants veulent l'imposer par la force, les gouvernés ont le devoir et le pouvoir juridique de leur résister par la force.

La doctrine réaliste seule peut théoriquement dresser devant le droit positif, plus d'une fois arbitraire et tyrannique, les normes sociales fondées sur la coïncidence des buts sociaux et individuels, normes qui trouvent leur expression dans la conscience collective du peuple et desquelles se dégage une règle supérieure à l'individu et à l'Etat, aux gouvernants et aux gouvernés : c'est la règle de droit, dont la sanction est constituée par la réaction sociale, qui emprunte, dans ses manifestations, les divers degrés de la résistance à l'oppression.

Voilà pour la justification juridique du droit de révolte dans le domaine du droit objectif. Mais après tout, même si de deux réalités juridiques, de deux espèces de règles de droit — celles du droit objectif et celles du droit positif — on considère seulement ces dernières, en dehors de toute théorie, de tout principe, de tout « préjugé » purement théorique, on est obligé de reconnaître qu'aujourd'hui

l'unanimité des auteurs, même ceux qui ne veulent voir dans la résistance qu'un simple appel à la force, un fait « extrajuridique », admettent que la résistance révolutionnaire peut apparaître sous certaines conditions, politiquement légitime.

Politique ou juridique, cette légitimité a été consacrée dans les pactes fondamentaux de plusieurs Etats, revêtant ainsi une forme et une sanction technique (1) qui est la meilleure garantie contre l'arbitraire des gouvernants, qui s'efforceront sous la menace de la réaction sociale, de ne prendre que des mesures qui doivent rencontrer une adhésion quasi-unanime.

Inscrire dans les Constitutions de tous les pays une sanction aux obligations des gouvernants, ce ne serait pas la moindre des choses qu'on pourrait faire, pour conjurer les méfaits de l'oppression étatique qui se multiplient sous des formes nouvelles.

Vu :

Le Président,

GILBERT GIDEL.

Vu :

Le Doyen,

BERTHELEMY.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

J. CHARLÉTY.

(1) Geny, *op. cit.*, t. IV, p. 288 (cf. Eisenmann, *La justice constitutionnelle et la Haute-Cour constitutionnelle en Autriche*, thèse Paris, 1928).

TABLE BIBLIOGRAPHIQUE

- Allen John.* — Recherches sur l'origine et l'accroissement de la prérogative royale en Angleterre. Trad. par Guillot. Paris, 1834.
- Almain.* — « De auctoritate ecclesiae », dans Gerson-Opera Omnia. Antwerpiae, 1706, t. II.
- Aristote.* — Politique ; trad. Barthélemy-Saint-Hilaire, 2^e édition.
- Aulard.* — La théorie de la violence et la Révolution française. Paris, 1923.
- et *M. Guetzevitch.* — Les déclarations des Droits de l'homme Paris, 1929.
- Barnave.* — Œuvres. Paris, 1843.
- Barthelemy Joseph.* — La crise de la démocratie contemporaine. Paris, 1931.
- Barthelemy et Duez.* — Traité de droit constitutionnel. Paris, 1933.
- Bauer.* — Essai sur les révolutions. Pairs, 1908 (Bibl. sociolog. int., t. 36).
- Bellarmin.* — De membris ecclesiae : De laeicis, éd. 1870.
- Bémont Ch.* — Chartes et libertés anglaises. Paris, 1895.
- Benner J.* — Commentaires philosophiques et politiques sur l'histoire et les révolutions de France de 1789 à 1830. Paris, 1835.
- Berenger.* — Esprit de Mably et de Condillac. Grenoble, 1789.
- Berthélemy H.* — Le fondement de l'autorité publique. Rev. de dr. public, 1915, t. 32.
- De l'exercice de la souveraineté par l'autorité administrative, Rev. Dr. Public, 1904, t. 21.
- Bernardi G.* — La Révolution. Paris, 1873-75.
- Beudant Ch.* — Le droit individuel et l'État. Paris, 1891.
- Blackstone.* — Commentaires sur les lois anglaises. Bruxelles, 1774.
- Blum Eug.* — La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Paris, 1906.
- Bluntschli.* — La politique. Trad. Riedmatten, Paris, 1883.
- Bonald.* — Législation primitive. Paris, 1857.

- Bossuet*. — Œuvres complètes. Edit. Lachat, Paris, 1864.
- Boucher*. — « De justa abdicatione Henrici III ; 1589.
- Boutmy E.* — Etudes de droit constitutionnel. Paris, 1895.
- Boucaud Ch.* — Qu'est-ce que le droit naturel ? Paris, 1906.
- Burke*. — Réflexions sur la Révolution de France. Paris, 1790.
- Caré de Malberg*. — Contributions à la théorie générale de l'Etat
2 vol. Paris, 1921.
- Chambrun*. — Droits et libertés aux Etats-Unis. Paris, 1891.
- Charmont J.* — La Renaissance du droit naturel. Paris, 1910.
- Chateaubriand*. — Essai historique, politique et moral sur les
révolutions anciennes et modernes. Bruxelles, 1824.
- Chauveau et F. Hélie*. — Théorie du Code pénal. Paris, 1887.
- Chavegrin*. — Est-il permis de résister par la force aux actes illé-
gaux de l'autorité, dans Sirey, 1904.1.57.
- Chénon*. — Le rôle social de l'Eglise. Paris, 1921.
- Théorie catholique de la souveraineté nationale, Paris, 1898.
- Cirot G.* — Mariana Historien. Bordeaux, 1904.
- Compte Aug.* — Système de politique positive. Paris, 1895.
- Crétineau-Joly*. — Histoire de la Compagnie de Jésus. Paris, 1851.
- Dareste R. V.* — Mémoires sur les anciens monuments du droit
de la Hongrie. Orléans, 1885.
- Delolme*. — Constitutions de l'Angleterre, 2 vol., Genève, 1788.
- Delpach J.* — De la provocation par les ministres du culte à la
résistance et à l'insurrection contre les lois. Rev. de droit public,
1907.
- Dicey A. V.* — Le droit et l'opinion publique en Angleterre ;
trad. Jèze. Paris, 1906.
- Dominique P.* — La révolution créatrice. Paris, 1928.
- Douarche*. — « De tyrannicidio apud scriptores XVI seculi ».
Thèse latine, 1888.
- Duguitt (Léon)*. — L'Etat, le droit objectif et la loi positive. Paris,
1901.
- Les transformations du droit public. Paris, 1925.
- Traité de droit constitutionnel en 5 vol., 3^e édit. Paris, 1927-
1930.
- Duprat P.* — L'esprit des révolutions. Paris, 1789.
- Egger*. — Etudes d'histoire et de morale sur le meurtre politique
chez les Grecs et les Romains. Turin, 1866 (Extr. des Mém. de
l'Acad. des Sc. de Turin, II^e série, t. XXIII).

- Eisenmann Ch.* — La justice constitutionnelle de la Haute-Cour-constitutionnelle d'Autriche. Thèse Paris, 1928.
- Errera P.* — Le procès Sacheverell, Rev. dr. public, 1898, t. 10.
- Esmein.* — Cours élém. d'histoire du droit français. Paris, 1925.
- Eléments de droit constitutionnel. Paris, 1927.
- Espinas A.* — La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution. Paris, 1898.
- Faguet Em.* — Le libéralisme. Paris, 1901.
- Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. 5^e éd. Paris, 1899.
- Féret.* — Le pouvoir civil, Paris, 1888.
- Ferrand.* — Théorie des révolutions, Paris, 1817.
- Fliche Aug.* — Les théories germaniques de la souveraineté, Rev. Hist., mai-août, 1917.
- Fournier.* — Les doctrines de l'absolutisme. Rev. Crit. de Légis. et jurispr., 1905.
- Fustel de Coulanges.* — La Cité Antique. Paris, 1892.
- Garçon.* — Code pénal annoté. Paris, 1902.
- Garraud.* — Droit pénal, Paris, 1914.
- Gasquet Amédé.* — L'idée de progrès, Nancy, 1901.
- Gaudu.* — Essai sur la légitimité des gouvernements de fait. Paris, 1913.
- Geny.* — Science et technique en droit privé positif. 4 vol. Paris, 1914-1924.
- Gerson.* — Harangue faicte au nom de l'Université de Paris, 3^e éd., 1824.
- Gidel G.* — Politique de Fénelon. Paris, 1906.
- Droit constitutionnel comparé. Cours Paris, 1929-1930.
- Gierke.* — Les théories politiques du Moyen Age. Paris, 1914.
- J. Alhusius und die Entwicklung des naturrechtlichen Staatsherren. Breslau, 1902.
- Grimanelli.* — Evolution et progrès. Rev. int. de sociologie, 1911.
- Grotius.* — De jure belli ac pacis. Amsterdam, 1724 (trad Barbeyrac).
- Hardt (Von der).* — Rerum concilii œcumenici. Francfort, 1698.
- Hauriou.* — Principes de droit public, 2^e éd. Paris, 1916.
- Hegel.* — Grundlinien der Philosophie des Rechts. Œuvres compl., VIII, 1833.
- Helvetius.* — Œuvres complètes, 5 vol. Londres, 1781.

- Hitier.* — Les doctrines de l'absolutisme (Ann. de l'Univ. de Grenoble, t. I), 1903.
- Hobbes.* — Elementa philosophica de cive ; trad. Sorbière. Paris 1651.
- Holtzendorf Fr.* — Principes de la politique. Trad. Elehr, Hambourg 1887.
- Hulst (Mgr. d').* — La morale du citoyen. Paris, 1895.
- Huyttens.* — Discussion du Congrès national de Belgique. Bruxelles, 1844.
- Ihering.* — La lutte pour le droit. Paris, 1890.
- Evolution du droit, trad. Paris, 1901.
- Itani Kamal.* — Les déclarations des droits de l'homme. Thèse Paris, 1926.
- Janet Paul.* — Histoire de la Science politique, 5^e édit. Paris, 1930.
- Jèze G.* — Les principes généraux du droit administratif, 2^e éd. Paris, 1914.
- Cours de droit public. Paris, 1916-1917.
- Cours de droit public. Paris, 1924.
- Jouffroy Th.* — Cours de droit naturel. Paris, 1876.
- Jules Simon.* — La liberté politique. Paris, 1871.
- Jurieu.* — Lettres pastorales. Rotterdam, 1688-1689.
- Les soupirs de la France esclave... Amsterdam, 1690.
- Kant.* — La doctrine du droit, trad. Barni. Paris, 1853.
- Kautsky.* — La révolution sociale, II, éd. Paris, 1921,
- Terorisme et communisme, trad. Stehaupek, Paris, 1920.
- Le chemin du pouvoir. Paris, 1910.
- Kelsen.* — La garantie juridictionnelle de la Constitution. Rev. dr. publ., 1928.
- Korkunov.* — Théorie générale du droit. Paris, 1921.
- Labille.* — De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue. Paris, 1865.
- Laboulaye E.* — L'Etat et ses limites. Paris, 1871.
- Lacour-Gayet.* — L'éducation politique de Louis XIV. Paris, 1923.
- Lacour R.* — La résistance aux actes de l'autorité publique. Thèse Paris, 1905.
- Lagarrique-Porquier.* — La sûreté et la résistance à l'oppression. Thèse Bordeaux, 1906.

- Lapradelle (Geouffre de)*. — Cours de dr. international. Paris, 1931.
- Larnaude*. — Etudes sur les garanties judiciaires. Bull. de la Soc. de législ. comparée, 1902.
- Garanties des libertés individuelles. Cours. fac. droit. Paris, 1917-1918.
- La question des gouvernements de fait. Paris, 1914.
- Lebon Gustav*. — La Révolution française et la psychologie des révolutions. Paris, 1913.
- La psychologie des foules. Paris, 1896.
- Lefur L.* — La souveraineté et le droit. Rev. de dr. publ., 1908.
- Le droit naturel et le droit rationnel ou scientifique. Paris, 1927.
- Lenin*. — L'Etat et la révolution. Paris, 1925.
- Sur la route de l'insurrection. Paris, 1924.
- Leon XIII*. — Lettres apostoliques, édit, Questions actuelles.
- Leroy Maxim*. — Les techniques nouvelles du syndicalisme. Paris, 1921.
- Lichtenberger*. — Le socialisme au XVIII^e siècle. Paris, 1895.
- Locke*. — Du gouvernement civil. Amsterdam, 1691.
- Lombroso*. — La psychologie du révolutionnaire. Paris, 1912.
- Loria A.* — Problèmes sociaux contemporains. Paris, 1897.
- Lureau H.* — Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants français. Thèse Bordeaux, 1900.
- Lureau R.* — Les doctrines politiques de Jurieu. Thèse Bordeaux, 1904.
- Maistre (Joseph de)*. — Soirées de Saint-Petersbourg. Paris, 1872.
- Majeur (Jean le)*. — « Disputationes » dans Gerson ; Opera Omnia. Antwerp, 1706.
- Mathiez Albert*. — Girondins et Montagnards. Paris, 1930.
- Marcaggi*. — Les origines de la Déclaration des droits de l'homme de 1789. Paris, 1912.
- Mariana*. — De rege et regis institutione ; typis Wecheliani, 1611.
- Martino-Giardina*. — Sur l'emploi du mot révolution dans les sciences politiques. Genève, 1908.
- Mealy P.* — Les publicistes de la Réforme. Paris, 1903.
- Mestre A.* — Cours de droit administratif. Paris, 1929-1930.
- Mémoires des Louis XIV* ; édit. Dreyss. 1860.
- Michel Henri*. — L'idée de l'Etat. Paris, 1896.

- Mirkine-Guetzevitch.* — Les Constitutions de l'Europe nouvelle. Paris, 1928.
- Neuberg.* — L'insurrection armée. — Paris, 1931.
- Pauthier G.* — Les livres sacrés de l'Orient. Paris, 1840.
- Pocit G.* — Histoire des Etats généraux. Paris, 1888.
- Pierre Marcel.* — Alexis de Tocqueville. Paris, 1910.
- Platon* — « République », œuvres de Platon, trad. V. Cousin, t. X.
- Portalis J.* — Examen critique de quelques théories sur les limites de la souveraineté interne de l'Etat. Thèse Montpellier 1927.
- Proudhon.* — Idées révolutionnaires. Paris, 1849.
- Raïciu J.* — Légalité et nécessité. Paris, 1933.
- Raléa M.* — L'idée de révolution dans les doctrines socialistes. Paris, 1923.
- Rappoport.* — La Révolution sociale (dans l'Encyclop. socialiste, de l'internat ouvrière. Paris, 1912.
- Rathenau W.* — La Triple révolution, trad. Roget. Paris-Bâle, 1921.
- Raynal (l'abbé de).* — Histoire philosophique et politique des établissements de commerce des Européens dans les deux Indes, éd. 1785.
- Réclus E.* — Evolution, révolution et l'idéal anarchique. Paris, 1898.
- Richard G.* — L'idée d'évolution dans la nature et l'histoire. Paris,, 1903.
- Ripert.* — Droit naturel et positivisme juridique. Ann. fac. de dr. d'Aix. Marseille, 1918.
- Riquet M.* — « Sa Majesté la loi ». Paris, 1927.
- Rocquin.* — L'esprit révolutionnaire avant la Révolution. Paris, 1878.
- Roussel F.* — Révolution et évolution sociale. Rev. int. de sociol. 1924, t. 22.
- Salisbury (Jean de).* — Policraticus ; trad. Mézeray. Paris, 1639.
- Secretan Ed.* — De la féodalité en Espagne. Rev. hist. du dr. franç. et étrg., 1863, t. IX.
- Serrigny.* — Traité de dr. public des Français. Paris, 1846.
- Sertillanges P. R.* — Le patriotisme et la vie sociale. Paris, 1903.
- Sighele.* — La foule criminelle. Paris, 1901.
- Smirniadis.* — Les doctrines de Hobbes, Locke et Kant sur le dr. d'insurrection. Thèse Paris, 1921.

- Sorel G.* — Réflexions sur la violence. Paris, 1925.
- Sorel Albert.* — L'Europe et la Révolution française. Paris, 1893.
- Suarez.* — De Legibus, édit. de Londres, 1679 ; édit. de Naples, 1872.
- Taine.* — Les origines de la France contemporaine. 6 vol. Paris, 1877-1894.
- Thomas d'Aquin (Saint).* — Somme théologique, édit. Lachat-Vives.
- Tourtoulon.* — Jacme I^{er}, roi d'Aragon. Montpellier, 1867.
- Vareilles-Sommieres.* — Principes fondamentaux du droit. Paris, 1889.
- Vattel.* — Questiones de droit naturel. Berne, 1752.
- Vaz Angelo.* — La vérité sur l'assassinat du roi Don Carlos de Portugal. Documents du progrès, 1908.
- Viollet P.* — Histoire des Inst. politiques et administratives de France. Paris, 1898.
- Ziglaría.* — Summa Philosophica. Lyon, 1882.
-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER. — <i>Le Tyrannicide</i>	19
1. Le Tyrannicide dans l'Antiquité.	21
2. Le Tyrannicide au Moyen Age	24
3. Le Tyrannicide dans les temps modernes	30
CHAPITRE II. — <i>Le droit d'insurrection</i>	33
4. Ecllosion et évolution de l'idée	33
5. La lutte du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.	35
6. La philosophie scolastique : Saint Thomas d'Aquin.	39
7. La réforme et la Ligue	47
CHAPITRE III. — <i>Les doctrines absolutistes</i>	64
8. Hobbes.	64
» Bossuet	64
» Fénelon	64
9. J.-J. Rousseau	73
CHAPITRE IV. — <i>Les théories du droit de nature</i>	79
10. Grotius.	79
» Puffendorf	79
» Leibnitz	79
» Spinoza	79
CHAPITRE V. — <i>Les doctrines libérales</i>	89
11. Locke, Jurieu	89
I. Locke	91
a) La nature et l'étendue du pouvoir de l'autorité.	93
b) Légitimité de la résistance agressive du peuple	96
c) Dissolution et reconstitution du pouvoir législatif.	100
d) Les critiques de sa théorie et leur réfutation par Locke.	102
II. Jurieu	105
a) Origine de la souveraineté.	106
b) Etendue et perte de la souveraineté	108

CHAPITRE VI. — <i>Le dix-huitième siècle</i>	113
12. Les disciples de Puffendorf	113
» Mably	113
» Les Physiocrates	113
13. Montesquieu	120
14. Voltaire	124
CHAPITRE VII. — <i>Les encyclopédistes et l'époque prérévolutionnaire</i>	128
15. Diderot	128
» Condillac	128
» Helvétius	128
» L'abbé Raynal	128
CHAPITRE VIII. — <i>Deux révolutions</i>	135
16. La Révolution américaine et la déclaration d'indé- dance	135
17. La révolution française et les déclarations des droits	139
I. Proclamation du droit d'insurrection	143
CHAPITRE IX. — <i>La philosophie allemande</i>	148
18. Kant, Fichte	148
I. Fichte	155
CHAPITRE X. — <i>Le dix-neuvième siècle</i>	158
19. Benjamin Constant	158
» Tocqueville	158
» Léon XIII	158
» D'Hulst	158
20. Vareilles-Sommières	172
CHAPITRE XI. — <i>Les doctrines contemporaines</i>	180
21. Duguit	180
» Hauriou	180
» Le Fur	180

DEUXIÈME PARTIE

<i>Le fondement juridique du droit d'insurrection</i>	189
CHAPITRE XII. — <i>L'origine du pouvoir politique</i>	189
22. Les doctrines théocratiques	190
23. Les doctrines démocratiques	196
24. Rejet des doctrines démocratiques	201
25. La doctrine réaliste	204

CHAPITRE XIII. — <i>Les limites du pouvoir politique</i>	210
26. La doctrine individualiste	211
27. La doctrine de l'auto-limitation	216
28. La doctrine solidariste	218
I. La règle de droit	221
CHAPITRE XIV. — <i>La perte du pouvoir politique</i>	228
29. Le caractère de la règle sociale	229
30. La sanction de la règle de droit	232
31. Le droit à l'insurrection	237

TROISIÈME PARTIE

<i>L'organisation de la résistance révolutionnaire</i>	241
CHAPITRE XV. — <i>Moyens de résistance à l'oppression</i>	241
I. Moyens juridiques	245
II. Moyens politiques	246
III. Moyens de fait	248
CHAPITRE XVI. — <i>La résistance passive</i>	249
32. L'opinion publique	249
33. La presse	252
34. Réunions ; meetings ; manifestations	253
35. Le refus d'impôt	255
36. La désobéissance civile	258
CHAPITRE XVII. — <i>La résistance défensive</i>	262
37. La résistance violente à la loi injuste	265
38. La résistance défensive envers les agents	266
CHAPITRE XVIII. — <i>La résistance agressive ou l'insurrection</i>	272
I. Ultimatum Remedium	276
II. Menace contre le corps social	277
III. La certitude du triomphe	278
CHAPITRE XIX. — <i>Le droit d'insurrection devant la loi positive</i>	281
39. Les textes ayant proclamé le droit à l'insurrection	284
40. Objections de fait : leur réfutation	290
CONCLUSION	293
BIBLIOGRAPHIE	299

